BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Johann David Michaelis

Moral

Herausgegeben

von

Carl Fridrich Stäudlin
Professor der Theologie zu Göttingen.

Erster Theil.

Göttingen,
im Vandenhoek = und Ruprechtschen Verlage.
1792.

Johann David Michaelis

Moral

Herausgegeben

und mit der

Geschichte der christlichen Sittenlehre

begleitet

von

Carl Fridrich Stäudlin

Professor der Theologie zu Göttingen.

Erster Theil.

Göttingen,

im Vandenhoek = und Ruprechtschen Verlage.

1792.

199. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede des Herausgebers

nebst Bemerkungen über Plan Inhalt und Zweck einer Geschichte der christlichen Sittenlehre.

Die Moral des seeligen Michaelis erscheint hier im Ganzen so, wie er sie im Manuscripte ausgearbeitet hinterlassen hat. Nur in denjenigen Stellen, von denen ich ganz gewiß vermuthen konnte, daß der Verewigte sie entweder gar nicht oder nicht so dem Drucke würde übergeben haben, hab' ich mir bald eine Weglassung bald eine Aenderung erlaubt. Dies ist aber nirgends ohne die gewissenhafteste Ueberlegung und ohne Rücksicht auf die bekannte Schreib- und Denkart des verewigten Verfassers geschehen.

Ich will dem Urtheile der Leser über den Werth dieser Schrift nicht vorgreiffen. Nur Folgendes sey mir zu bemerken erlaubt, um sie, so viel von meiner Seite möglich ist, in den wahren Gesichtspunct zu stellen, aus welchem dies Buch beurtheilt werden muß. Der seelige Michaelis hat ehmals über die theologische Moral öfters Vorlesungen gehalten. Seine Schüler

bewun-

bewunderten an denselben vorzüglich die Deutlichkeit, die Popularität, das Treffende in den Beyspielen und die Brauchbarkeit für ihre zukünftige Bestimmung. Gegen das Ende seines Lebens entschloß sich der unermüdete Greis, eine philosophische Moral auszuarbeiten. Da er, wie er auch in dieser Schrift ausdrücklich gesteht, der Meinung war, daß die philosophische und theologische Moral völlig einerlei Pflichten vorschreiben, daß die letzte gar keine willkührliche Gesetze enthalte und daß der ganze Unterschied in der Erkenntnißquelle, den Beweggründen und der Gewißheit einzelner Pflichten liege, so mußte seine ganze Moralphilosophie der Hauptsache nach schon in seiner Moraltheologie enthalten seyn. Er konnte also die letzte für die erste benutzen. Aber bei all dem ward doch seine philosophische Moral nichts weniger, als bloß der ausgehobene philosophische Theil seiner theologischen. Ueber manche Pflichten, die nun einmal der Mode nach in der Moralphilosophie weiter ausgeführt zu werden pflegten, breitete er sich hier viel weiter aus. Viele Beweggründe, die er dort entweder nur kurz berührte oder bloß aus der Bibel hernahm, führte er hier eigentlich philosophisch aus. Aber als aufrichtiger Verehrer und Bewun-

wunderer der bibliſchen Sittenlehre und in der vollſten Ueberzeugung, daß ſie allen Forderungen der Vernunft entſpreche, konnte er ſich auch in der philoſophiſchen Moral nicht enthalten, bei jeder Gelegenheit auch das anzuführen, was die nach ſeiner Ueberzeugung wahre Offenbahrung über die Pflichten entſcheide. Die bibliſche Stellen ſtehen aber nun freilich hier nicht als Beweiſe — nicht als eigentliche Motive — ſondern bloß theils als Erläuterungen und Zeugniſſe theils als Belege zu der Behauptung, daß philoſophiſche und theologiſche Moral in ihren Geboten durchaus mit einander übereinſtimmen. Redlich zu geſtehen kann man dieß Werk mit eben ſo wenig Recht eine reine Moralphiloſophie nennen, als man lange Zeit ein aus dem poſitiven Rechte abſtrahirtes allgemeineres Recht das Naturrecht, oder eine aus der Bibel abſtrahirte allgemeinere Religionslehre die reine natürliche Religion hätte nennen ſollen: denn am Ende iſt doch der Verfaſſer von der Bibel ausgegangen und die in dieſem Buche enthaltene Moral iſt in der Hauptſache bloß ein Verſuch, die Sittenlehre der Bibel durch die Forſchungen der Vernunft zu befeſtigen. Aber dies vermindert den Werth dieſes Buchs keineswegs, ſondern

dern vermehrt ihn vielmehr für die bey weitem grössere Classe von Lesern, die es sich versprechen kann.

Es läßt sich aus der gegenwärtigen Lage der wissenschaftlichen Moral voraussehen, daß viele Leser über manche Puncte, besonders über allgemeine Principien anderer Meinung seyn werden, als der Verfasser, und ich selbst habe mich bey manchen Stellen in diesem Falle befunden. Aber dieß wird gewiß nicht hindern, daß man diese Schrift nicht als ein ehrwürdiges Denkmal eines Greisen ehre und benutze, der sein Leben mit Erforschung der Wahrheit hingebracht hatte, der einen so grossen Theil des verschiedenartigsten Wissens umfaßte und auf eine so beneidungswürdige Art auf sein Zeitalter wirkte. Seine zahlreichen Schüler und Verehrer werden gewiß diese Hinterlassenschaft mit Freuden neben die anderen Denkmale seines Geists stellen. Viele Leser werden sich schon dafür interessiren, zu sehen, wie ein solcher Mann über einen Gegenstand gedacht hat, der am Ende doch unter Allem, was Menschen wissen und erforschen können, der wichtigste und wissenswürdigste bleibt. Manche Leser werden es gewiß auch

psycho-

psychologisch interessant finden, wenn sie sehen, wie der erfahrne Greis hie und da auf seine individuelle Erfahrungen und Schicksale; anspielt, und über den Werth oder Unwerth irrdischer Freuden und Güter eine Art von Confession ablegt. Die unerbittliche moralische Strenge, welche in dieser Schrift herrscht, und die enge Verbindung der Moral mit der Religion, wird denjenigen willkommen seyn, welche die weiche, nachgebende, sich schmiegende, kraftlose Moral, die viele Philosophen, Schöngeister und Volkslehrer in unserem Zeitalter haben verbreiten wollen, verurtheilen; und man wird jene Strenge für desto unverdächtiger halten, da man neben ihr hie und da eine gewisse Liberalität und Gutmüthigkeit dieses Sittenlehrers nicht wird übersehen können. Wenn man es von der einen Seite bedauern wird, daß der Verfasser auf andere moralische Schriftsteller zu wenig Rücksicht nahm und gegen die Fortschritte seines Zeitalters in diesem Fache zu gleichgültig war, so wird man doch hie und da für diesen Verlust durch Neuheit und Originalität entschädigt werden. Vorzüglich aber kann man diese Schrift Predigern und Volkslehrern empfehlen, für welche sie

so manchen schönen Stoff zum Nachdenken, zum Unterricht, zu Religionsvorträgen enthält und in manchen Theilen ein Muster von Popularität mit Gründlichkeit verbunden seyn kann.

Man hätte sehr gewünscht, in diesem ersten Theile die Abhandlung über die Pflichten gegen andere ganz liefern zu können. Die herannahende Messe und andere Umstände haben es nicht erlaubt. Von der andern Seite hat dies doch auch die Convenienz, daß nun der zweite Theil dem ersten an Größe nicht so gar ungleich werden wird.

Die Geschichre der christlichen Sittenlehre — ein Buch, auf das ich schon seit mehreren Jahren denke und für welches schon die Hauptmaterialien bereit liegen — wird, wo möglich, mit dem zweiten Theil auf die Michaelismesse erscheinen. Sie wird aber auch mit einem besondern Titelblatt versehen werden. Für diejenigen, welche etwa die Moral ohne die Geschichte zu besitzen wünschen, ist bei diesem ersten Theile ein besonderes Titelblatt abgedruckt.

Ich setze noch einige Bemerkungen über die Idee der Geschichte der christlichen Sittenlehre hinzu. Wenn eine solche Geschichte

schichte interessant und nicht blos Bücherhisto-
rie seyn soll, so muß sie meines Erachtens drei
Haupttheile umfassen 1) eine Geschichte der
christlich-sittlichen Begriffe, wie sie sich bil-
deten und veränderten, und in gewissen Ge-
wohnheiten, Denkarten, Begebenheiten der
christlichen Kirche zum Grunde lagen. 2) Eine
Geschichte des wissenschaftlichen und po-
pulären Vortrags der christlichen Moral
in Schriften. Dieser Theil ist nicht nur mit
dem ersten wegen der Wirkung dieser Schrif-
ten auf den moralischen Geist des Zeitalters
genau verbunden, sondern er ist auch eigentlich
nicht von ihm verschieden, als insofern Form
von der Materie verschieden ist, und bei einer
Literärgeschichte der sittlichen Begriffe gewisse
Nebenumstände nicht übergangen werden kön-
nen. 3) Eine Geschichte der Sitten der
Christen nicht überhaupt, sondern insofern
diese Sitten von den so oder anders ausgeleg-
ten Lehren und Beispielen Jesu und der Apo-
stel, in Verbindung mit andern Umständen,
bestimmt wurden. Dieser Theil hängt mit
dem ersten enge zusammen.

Wenn man übrigens diese drei Theile in
jeder Periode der Geschichte der christlichen

Moral abgesondert von einander vortragen wollte, so würde nicht nur daraus eine gewisse Steifheit| entstehen, welche die historische Muse nicht gut kleidet, sondern es würden auch Dinge von einander getrennt werden müssen, die nicht nur an sich, sondern auch in der Geschichte ganz nahe mit einander verbunden sind. Der Geschichtschreiber der Moral muß theils der innern theils der äussern Verbindung der Dinge folgen, und sich weder durch die Zeitfolge noch durch die Verwandschaft der Materie binden lassen. Eine Methode, die in ihrer Art für die ganze Kirchengeschichte sehr gut seyn kann, ist es deswegen nicht für die Geschichte der Moral. Dort sind die Materien mannichfaltiger, hier lassen sie sich mehr an gewisse allgemeine Begriffe anketten und so verbinden, daß weder ein langweiliger Synchronismus noch eine zu grosse Zerstücklung entsteht. Dies ist meines Erachtens auch das Mittel, die grösste Schwierigkeit einer Geschichte der Moral zu überwinden. Es giebt in derselben gewisse allgemeine und herrschende moralische Begriffe, die sich mehr oder weniger durch diese ganze Geschichte durchführen lassen und sich, wiewohl auf eine sehr mannich-

faltig-modificirte Art, überall in Sitten, Denkart, und Schriften abdrücken. So sind die Begriffe von einer höhern, vollkommnern und einer niedrigern, unvollkommnern christlichen Tugend, von Rathschlägen und Geboten, von der Erhabenheit eines christlichen Tugendhaften über andere Menschen, von geistlicher Freiheit und Gleichheit der Menschen, von Nachahmung Marias, Jesus und der Apostel in zufälligen Umständen ihres Lebens, vom Unwerth sinnlicher Freuden, vom Werthe bloß äusserlicher Gesetzmässigkeit der Handlungen, die man in so mannichfaltigen Gestalten und Aeusserungen immer wieder antrift, und deren Gegentheil meist den Streitpunct zwischen der herrschenden und der gedrückten Kirche ausmachte. Auf die Geschichte einzelner moralisch-christlichen Lehren kann sich der Geschichtschreiber der christlichen Moral eben so wenig einlassen, als der, welcher die Geschichte der Dogmatik erzählt, auf die Dogmengeschichte. Er schränkt sich auf Hauptbegriffe ein, und läßt sich nur da in die Geschichte einzelner moralischen Lehren ein, wo der Einfluß aufs Ganze und auf Sitten merklich und wichtig wird.

Aus

Vorrede.

Aus dem bisherangeführten erhellt, daß die Geschichte der christlichen Sittenlehre mit einem grossen Theil der Kirchengeschichte überhaupt verbunden ist und daß die Auswahl dessen, was eigentlich zur Sache gehört, eine der grösten Schwierigkeiten derselben ist. Die Geschichte der Ascerik und des Mönchslebens, der Mystik, der Sittenänderung unter den zum Christenthum bekehrten Nationen, eines Theils der Kirchengesetze, der Pönitenzen u. s. w. kann in ihr nicht fehlen. Sie kann sich aber über diese Puncte nicht sehr ins Detail einzelner Begebenheiten einlassen, ohne in das Feld der Kirchengeschichte überhaupt überzuspringen. Sie muß überall gewisse Hauptbegriffe und neue Erscheinungen im Reiche der christlichen Moralität auffassen und meist nur kurz auf die Thatsachen hinweisen, auf welche sie sich beziehen. Hieraus erhellt, theils wie viel man oft lesen und überlegen muß, um auch nur eine kleine Ausbeute zu diesem Zwecke zu ziehen, theils daß die Geschichte der christlichen Moral zwar mannigfaltig und schwer an Masse, nicht aber so groß an Ausdehnung seyn müsse, als man sich beim ersten Anblicke vorstellt.

Schon

Schon aus diesen Umständen wird man sich die Frage, die man sich mit Recht aufwerfen kann: Warum die Geschichte der christlichen Moral noch nicht geschrieben ist: einigermassen lösen können. Die Idee derselben war eben so schwer zu fixiren, als auszuführen. Aber es kommen noch andere Umstände hinzu, welche das Räthsel vollends lösen und deren Anführung mir Gelegenheit geben wird, meine Idee von einer Geschichte der christlichen Moral noch weiter auszuführen.

Die Christen und ihre Lehrer haben sich von jeher mehr um dogmatische als moralische Lehren bekümmert und gezankt. Kaum trift man in der Kirchengeschichte Eine wahre oder angebliche moralische Ketzerei an, indem man deren hundert dogmatische findet. Daher sind z. B. die meisten Schriften der Kirchenväter dogmatisch. Daher währte es in der lutherischen Kirche so lange, bis man nach einer unzähligen Menge dogmatischer Schriften nur ein erträgliches Lehrbuch der christlichen Moral erhielt. Daher stritt man sich in der reformirten Kirche so lange über Prädestination, ꝛc. ehe Amyraut das erste gute Lehrbuch der christlichen Sittenlehre in der ganzen christlichen

chen Kirche schrieb. Die Römischkatholische Kirche macht hierinn in der That eine Ausnahme, aber die Moral hieng an den Dogmen und an der Politik, und das fürchterliche Jesuitische System der dogmatisirten Immoralität überschwemmte die Welt mit einer Fluth von moralischen oder vielmehr unmoralischen Schriften.

Dieser Mangel an mehrerer Aufmerksamkeit der christlichen Schriftsteller auf Moral erschwert dem Geschichtschreiber derselben sein Geschäfte sehr. Nicht als wenn die Christen und ihre Lehrer nicht immer gewisse bestimmte, abweichende oder übereinstimmende, christlich-moralische Grundsätze gehabt hätten, allein man setzte keine so grosse Wichtigkeit darauf, als auf theoretische Dogmen und war in den Hauptsachen weit öfter einig. Indem man z. E. darüber, ob und wie drei Subjecte in Gott seien? viele Bände schrieb, sich zankte, verfolgte, mordete, so war man darüber einig, daß Christen das Beispiel Christi nachahmen müssen, ob man gleich nicht einstimmig darüber dachte, in wie weit es nachgeahmt werden könne und müsse.

Es war also sehr natürlich, daß in den alten christlichen Religionsschriften z. B.

der Kirchenväter und der Scholastiker der Stoff für die Geschichte der Dogmen und der Glaubenslehre weit leichter zu finden war, als für die Geschichte der Sittenlehre. Nicht als wenn die Kirchenväter und Scholastiker nicht auch manche moralische Materien in ihren Schriften abgehandelt hätten; aber diese muß man meist erst mit Mühe aus grössern Werken, deren Zweck zunächst nicht moralisch ist, herausſuchen: oder haben sie sich auch über dergleichen Gegenstände nur in kleinern Schriften erklärt, die bisher unsere Literatoren und Historiker nur wenig gewürdigt haben. Daher dann auch diejenigen Gelehrten, welche uns Auszüge aus den Schriften der christlichen Alten geliefert haben, dabei gewöhnlich weit mehr, wie z. E. Rösler auf dogmatische als moralische Schriften Rücksicht genommen haben. Wer also eine Geschichte der christlichen Sittenlehre unternehmen wollte, fand so wenig in dieser Rücksicht vorgearbeitet, daß ihn schon dieß abschrecken konnte.

Eben so ist es in Ansehung der Concilienacten. Diese sind deswegen für den Geschichtschreiber der christlichen Moral merkwürdig, weil in denselben, wiewohl weit seltener,

als man wünschen möchte, auf den sittlichen Zustand ganzer, ja zuweilen mehrerer Provinzen, und grosser Zeiträume Rücksicht genommen und oft auch gewisse Gesetze für das äusserliche Verhalten der Christen festgesetzt wurden. Es hat sie aber noch kein Gelehrter in dieser Rücksicht durchgangen, und die, welche uns Auszüge daraus geliefert haben, nahmen dabey gewöhnlich blos auf Dogmatik oder Kirchenrecht Rücksicht.

In der Geschichte der christlichen Moral muß man ferner sein Augenmerk vorzüglich auf jene einzelne Männer, Gesellschaften und Secten richten, die mehrere Jahrhunderte vor der Reformation, vorzüglich seit dem 12 Jahrhundert gegen die Macht und die Laster der Römischkatholischen Geistlichkeit entrüstet waren, gleichsam eine stille Empörung gegen sie bildeten; eine ganz andere Einrichtung der Kirche und eine Sittenverbesserung laut oder leise wünschten: und bei denen gewöhnlich die stille christliche Tugenden, die süsse Empfindungen der Frömmigkeit, kurz die christliche Moralität gleichsam aufbewahrt blieb; indem auf der andern Seite, religiöse Ostentation und frommer Mechanismus mit Macht und Arglist verbün-

det thronten. Aber gerade die Geschichte dieser Leute und Secten liegt noch grossentheils im Dunkeln. Auch das unvollendet gebliebene Mosheimische Werk von den Begharden und Beguinen umfaßt theils nur einen kleinen Theil dessen, von dem hier die Rede ist, theils läßt es doch auch hier den ersten Ursprung nebst manchem Anderm im Dunkeln.

Es kommt noch ein anderer Umstand hinzu, der bei der Geschichte der christlichen Moral wohl zu bemerken ist, aber auch wenigstens manchen abhalten konnte, sie zu unternehmen. Sie ist nämlich mit der Geschichte der Philosophie sehr enge verbunden. Philosophie und christliche Moral haben einander gegenseitig gebildet oder verschlimmert und einander bald gute bald schlimme Dienste geleistet. Wie stark hat nicht die christliche Sittenlehre auf die wissenschaftliche Cultur der Moral überhaupt gewirkt! Wie merklich hat sie immer der Verbreitung des gröbern oder feinern epikuräischen Systems entgegengewirkt! Welche schöne Früchte hat sie in den Schriften mancher grossen Philosophen z. E. eines Rousseau getragen! Und von der andern Seite — wie beträchtliche Dienste haben einzelne Philosophen,

die Charron und Montagne, die Clarke, Grotius und Puffendorffe, selbst zum Theil unabsichtlich dem Vortrage und der Gestalt der christlichen Sittenlehre in den moralischen Schriften verschiedener Theologen geleistet, die nach ihnen geschrieben haben! Zu welchen schönen Erörterungen der christlichen Moral hat es Gelegenheit gegeben, als die Shaftsbürys, Humes und Montesquieus es gewagt hatten, selbst diese Seite des Christenthums anzugreiffen! Wie viel hat die Scholastik zur nachhergehenden Entstehung der Jesuitischen Moral beigetragen!

Endlich hat auch der Fortgang und Wachsthum des gesellschaftlichen Lebens, unabhängig von den Wirkungen des Christenthums, auf die Sitten und sittlichen Begriffe der Christen einen sehr grossen Einfluß gehabt. Aber gerade dieser Theil der Geschichte ist im Ganzen noch wenig bearbeitet. Erkennen wir aber auch solche kurze Gemälde mit Dank: wie z. B. Robertson von seiner Geschichte Carls V. geliefert hat.

Ich habe die Idee und die Schwierigkeiten einer Geschichte der christlichen Moral nicht deswegen hier etwas weitläuftig vorgestellt, um

zum

zum Voraus auf mein Unternehmen grosse Wichtigkeit zu legen und grosse Erwartungen zu erregen, sondern theils um zu bestimmen, was meiner Einsicht nach zu dieser Geschichte gehört: theils um etwa die Stimmen der Kenner über diesen Plan zu vermehren, theils endlich, um zu erklären, warum die Geschichte der Moral, deren Bedürfniß man fühlte, doch noch nicht geschrieben ist.

Der Werth und das Interesse einer solchen Geschichte fällt von selbst in die Augen. Sie ist nicht nur theologisch wichtig, sondern auch psychologisch und als Beytrag zur Geschichte der Menschheit. Hier muß es sich vorzüglich zeigen, wie viel oder wie wenig das Christenthum auf wahre Moralität gewirkt habe und ob in dieser Rücksicht der Philosoph der Geschichte der Menschheit nicht auch neben den mannichfaltigen nachtheiligen Folgen desselben, recht viele Seegnungen und Früchte verborgener Tugenden bemerken dürfte. Es muß interessant seyn, zu sehen, wie sich oft aus diesen simpeln Aussprüchen Christi und seiner Apostel die abwechselndeste und mannichfaltigste Erscheinungen in der Denkart und den Sitten nach und nach entwickeln, und auf

welche verschiedene Art die Christen ihre Pflichten zu erfüllen gesucht haben. Es muß lehrreich seyn, zu sehen, wie sich aus vorhergehenden Keimen die christlich-moralische Denkart unsers Zeitalters und gerade dieser Vortrag der christlichen Moral entwickelt hat! Und am Ende muß man auf diese Art ein weit richtigeres Urtheil über den wahren Geist und Character der Sittenlehre Jesu fällen können, als wenn man wie gewöhnlich sie bloß nach Compendien oder Predigten studirt und dabei noch wohl gar dafür hält, es sey nichts leichter, als sie. Göttingen den 1. März 1792.

Stäudlin.

Ein-

Einleitung

in die

Moral.

§. 1.

Unter der philosophischen Moral verstehe ich, die philosophische Lehre von den Pflichten und Tugenden der Menschen.

Philosophisch nenne ich sie, wegen des principii cognoscendi, aus dem man diese Pflichten beweiset: nehmlich blos aus der Natur der Menschen, und nicht aus geschriebenen Gesetzen, sie mögen nun göttlich oder menschlich seyn. Wenn z. B. der bürgerliche Gesetzgeber mir eine Pflicht vorschreibt, die sich aus der Natur der Sache an und vor sich nicht herleiten läßt, z. B. ob ich mit 3 oder mit 6 Procent Zinsen zufrieden seyn soll, so gebietet mir zwar die philosophische Moral überhaupt, seinen Gesetzen zu gehorchen, allein die 3 oder 6 Procent sind doch keine Vorschrift der philosophischen Moral. Oder, wenn mir entweder Gott, in der Offenbahrung, oder die Obrigkeit durch ein Gesetz, eine Pflicht vorschreibt, die schon nach der Moral meine Pflicht war, z. B. die Ehe nicht zu brechen: so bleibt zwar diese Pflicht

der Moral, allein sie muß nicht aus dem Gesetz des Fürsten, oder auch der Offenbahrung Gottes bewiesen werden.

Den Nahmen, **Wissenschaft**, habe ich in der Definition nicht gebrauchen mögen, weil einige Vorschriften der Moral nicht unter die völlig gewissen Dinge, sondern unter die wahrscheinlichen gehören: welches daher kommt, weil sie ihren Beweis auf die Folgen der Handlungen, von denen sie Vorschriften giebt, gründet, ob nehmlich diese die ausgedehnteste Glückseeligkeit befördern, oder hindern: welches denn aber bey einigen Handlungen nur mit großer Wahrscheinlichkeit, nicht aber mit mathematischer Gewißheit bestimmet werden kann.

Unter den Pflichten mache ich jetzt weiter keinen Unterschied. Sie gehören alle zu der Moral, so bald sie nur nicht bloße Rathschläge der Philosophen, sondern Pflichten sind: sie mögen nun von der Art seyn, daß ein anderer sie von mir mit billigem Recht fordern, und mich im Verweigerungsfall mit Gewalt dazu zwingen kann, (officia perfecta) oder daß zwar dies niemand thun kann, ihre Unterlassung aber doch schändlich ist, und sobald ich mir einen Gott gedenke, dieser das Recht, und zugleich den vermuthlichen Willen hat, sie von mir zu fordern, (officia imperfecta). Es ist wahr, jene handelt auch das jus naturae ab: allein deshalb hören sie nicht auf ein Object der Moral zu seyn, obgleich diese, wie wir nachher bemerken werden, noch einiges bey ihnen zu sagen hat, so im jure naturae nicht vorkommt.

Die Moral schreibt mir aber nicht blos Pflichten vor, sondern sie zeigt mir auch, wo es nöthig ist, gewisse Hülfsmittel, mir dieselben zu erleichtern, da sie vielleicht bey unserer natürlichen Neigung zum Bösen schwer seyn können. Sie führet mich auch von einzelnen Pflichten zu Tugenden, d. i. zu Fertigkeiten, diese Pflichten in jedem vorkommenden Fall zu beobachten, und zeigt mir die Hülfsmittel zu denselben.

Was ich bisher gesagt habe, ist das eigentliche Object der Moral: weil aber gewisse allgemeine Praecognita, die bey derselben zum vorausgesetzt werden, als, von der moralischen Natur des Menschen, von der Glückseeligkeit, und ihrem Maaße, u. s. f. sonst in keinem eigenen Theil der Philosophie vorkommen, so pflegt man sie hier auch abzuhandeln. Ich will dieser Gewohnheit folgen: doch so, daß ich es blos als eine Zugabe zur Moral ansehe, welche der Hauptsache, der Lehre von den Pflichten selbst, die Zeit nicht rauben soll. Blos bey dem Maas der Glückseeligkeit, und ihrem mangelhaften, will ich mich etwas vollständiger aufhalten, weil man bisher über sie zu wenig philosophirt hat.

§. 2.

Es wird nützlich seyn, den Unterschied und die Gränzen der philosophischen Moral von einigen benachbarten Disciplinen zu bestimmen.

Sie ist also verschieden:

1) von der theologischen Moral. Es ist wahr, beide kommen in sehr vielen Stücken überein. Beide gebieten völlig einerley Pflichten. Denn da die theologische Moral im Neuen Testament gar keine willkührliche Gesetze vorschreibt, und die von einigen angegebenen leges positivae divinae universales entweder erdichtet, oder im Neuen Testament nicht mehr gültig, oder wirkliche hypothetische Gebote der philosophischen Moral sind: so hat die theologische Moral keine Pflicht vor der philosophischen zum voraus. Und wenn gleich manche Pflichten, welche die Bibel sehr häufig einschärfet, sonderlich die gegen Gott, in der theologischen Moral vollständiger vorgetragen zu werden pflegen, als in der philosophischen: so hören sie doch deshalb nicht auf, natürliche Pflichten zu seyn, die man eben so gut philosophisch erweisen kann. Es gehört beynahe nur zur Mode, daß man sie in der philosophischen Moral kürzer und kaltsinniger abhandelt, in der Hoffnung, die Canzel werde den Verlust ersetzen. Und umgekehrt hat auch die philosophische Moral keine Pflicht vor der theologischen zum voraus: denn wenn auch eine Pflicht nicht ausdrücklich in der Bibel geboten wäre, so befiehlt uns doch die Bibel, allem irgend wahren bekannten Willen Gottes, folglich auch den Geboten der Philosophie gehorsam zu seyn, und Philipp. IV. 8. stehet eine allgemeine Vorschrift, welche alle Pflichten der philosophischen Moral auf einmahl heiliget, und in die theologische Sittenlehre einträgt. Ja manche Vorschrift, die man nach

der

der gemeinen Meinung blos für ein Stück der christlichen Moral hält, ist in der That philosophisch: z. B. die Bibel hat nirgends ein gerades Verbot der Polygamie, allein die philosophische Moral untersagt sie desto deutlicher.

Indessen sind doch beide Sittenlehren wieder von einander in einigen Dingen verschieden: und zwar:

a) theils in wesentlichen. Dahin rechne ich

α) die Erkenntniß-Quelle. Diese ist in der theologischen Moral Vernunft und Schrift: hingegen in der philosophischen die Vernunft allein. Ich kann hier keinen Beweiß aus der Bibel führen: und wenn ich sie anführen wollte, so müßte es nur illustrationis caussa, oder so wie ein anderes menschliches, juristisches, moralisches, oder historisches Buch citirt wird, geschehen.

Die Sache ist von selbst klar. Denn sobald ich eine Pflicht aus der Bibel bewiese, so wäre sie ja nicht philosophisch, sondern theologisch bewiesen, und der Beweiß würde bey dem nicht gelten, der die Bibel nicht annimmt. Es wird auch in unserer Kirche nicht leicht jemand hiegegen verstossen. Blos in der Römischen haben Eiferer anders gedacht; sogar daß man es den Jesuiten zur Last geleget hat, wenn

sie in ihrer philosophischeu Moral die Patres nicht haben gelten lassen wollen.

β) die Gewißheit einiger Pflichten. Z. B. daß wir eine gottesdienstliche Gesellschaft, (Kirche) haben sollen, ist aus der philosophischen Moral wahrscheinlich: aber aus der Bibel gewiß.

γ) Die Verpflichtung ist in der theologischen Moral stärker. Die meisten Pflichten der philosophischen Moral bleiben politische Rathschläge, die einer nicht wohl ohne Schande übertreten kann; so lange ich nicht an einen Gott gedenke, der als Gesetzgeber sie uns aufleget, und die Uebertretungen bestraft. Wenigstens ist dies der Fall bey allen ihren officiis imperfectis, und selbst bey den perfectis läßt sich noch einiges erinnern, so ich denen zu sagen überlasse, die das jus naturae nach Crusii Grundsätzen, und ich glaube in diesem Stück richtig vortragen. Nun wird zwar die philosophische Moral es als sehr wahrscheinlich ansehen, daß Gott die Glückseeligkeit der Menschen wolle, folglich die dazu leitenden Pflichten ebenfalls wolle; und sie wird eine Furcht oder Vermuthung, daß er diejenigen, die diesem seinem Willen widerstreben, in einer andern Welt strafen werde, zur Sanction ihrer Vorschriften gebrauchen können: aber doch am Ende weiter nichts als Furcht und Wahrscheinlichkeit.

Hinge-

Hingegen sagt die theologische Moral mit Gewißheit, daß Gott alle diese Pflichten befiehlt, und sie setzt eben so gewiß hinzu, daß er die Uebertreter in einer andern Welt strafen wolle, mahlet dabey die Strafen sehr fürchterlich ab, indem sie sie als ewig, und jenseit des Todes unabbittlich vorstellet.

Dies giebt freilich der theologischen Moral einen überaus grossen Vortheil, kräftiger in die Gemüther zu wirken. Eine nur vermuthete Strafe ist gegen so heftige Anfälle der Leidenschaften, die uns zum Bösen reizen, zu schwach: und daher kaum vermuthlich, daß die bloße philosophische Moral ohne geoffenbahrte Religion den wahren Tugendhaften, der gar keine vorsetzliche Sünde begehet, werde bilden können. Die christliche Moral ersetzt diesen Mangel, und ersetzt ihn so stark, daß im Fall eine Besserung des Gemüths, und eine wahre Tugend, unter Menschen zu erwarten ist, man ihn von ihr hoffen kann.

δ) die christliche Moral setzt manchen Pflichten noch neue Bewegungsgründe zu, die von dem Verdienst Christi hergenommen sind, (z. B. der Versöhnlichkeit, der Liebe zu Gott, die in der philosophischen Moral ein contemplativischeres Ansehen hat) ja.

ε) eben diese Bewegungsgründe gelten auf alle Pflichten und stärken sie.

ζ) sie giebt deutliche Versicherungen, daß Gott Gebet und Eid höre, so die philosophische Moral vermuthet. Hieraus folget freilich, daß sie den Eid noch heiliger hält und ihn fürchterlicher einschärft: theils daß sie mehr vom Gebet reden kann als die philosophische Moral. Da das Gebet ein gleichsam mechanisches Hülfsmittel zur Besserung des Willens ist, so wird man leicht gewahr werden, was für Vortheil dies ihr giebet.

b) in solchen Lehren, welche die Mode der einen oder andern Moral zugetheilt hat. Sie gehören zwar in die eine so gut als in die andere, aber der Gebrauch ist doch, daß man sie nur in der einen vollständig abhandelt: e. g.

Von der moralischen Beschaffenheit des Menschen handelt man in der philosophischen Moral: in der theologischen setzt man dies wohl zum voraus: weil man doch von einem jeden Theologen meint vermuthen zu dürfen, daß er schon vorhin die philosophische Moral kenne. Wäre dies nicht so würde man in der theologischen Moral diese Lehren auch abhandeln müssen. Hingegen pflegt man in der theologischen Moral von der Verdorbenheit unserer Natur zu handeln, und nicht in der philosophischen. Allein dies kann ich der Mode zu Gefallen nicht unterlassen: denn wenn ich von der in die Augen fallenden Irregularität unserer Natur stille schwiege, so

würde

würde meiner Moral immer etwas in der Application mangeln, und gewisse Zweifel gegen die Theorie der Moral, die sich darauf gründen, daß wir unsern Trieben folgen sollen, und diese gut sind, würden unbeantwortet bleiben. Ich würde für die Schule schreiben, nicht für die Welt.

Einige Pflichten ist man gewohnt in der theologischen Moral vollständiger zu tractiren. Die Pflichten gegen Gott gehören dahin: und da die philosophische Moral ohnehin nicht eben die starken Bewegungsgründe zur Liebe gegen Gott kennet, von denen die Religion prediget, so kann man um der Zeit zu schonen, freilich die völligere Ausführung dieser Pflichten wohl der theologischen Moral überlassen, und in der philosophischen sich dagegen bey den Pflichten mehr aufhalten, die mehr in diese sichtbare Welt gehören, doch ohne jene ganz zu überschlagen. Denn eine Moral ohne Pflichten gegen Gott, würde blos Rathschläge enthalten, und nicht Vorschriften denen man zu folgen schuldig wäre. Eben so gehet es bey manchen andern Tugenden. Ueber Demuth, Verleugnung u. s. f. breitet sich gemeiniglich der theologische Moralist mehr aus, als der philosophische.

Bey allem diesem Unterschiede müssen die grossen Verdienste der christlichen Moral um die philosophische nicht verschwiegen werden. Es ist wenigstens klar, daß es jetzt leichter wird, richtiger in der Moral zu philosophiren, als vor der Zeit des Christenthums. Auf der einen Seite finden

wir bey den vorhergehenden Philosophen, Abscheulichkeiten, die gewiß mit dem Glück des menschlichen Geschlechts streiten, für erlaubte Dinge gehalten, selbst bisweilen die Knabenschande: National-Begriffe zu allgemeinen Regeln gemacht, und das von den vernünftigsten Leuten, z. B. wenn selbst Tacitus die Ehe der Agrippina mit Claudius, der Niece mit dem Onkel, weil sie in Rom ungewöhnlich und den alten bürgerlichen Gesetzen zuwider war, für einen unmenschlichen Gräuel ansiehet, dabey beyde Theile alle Tugend hätten verlieren, und zu jedem Laster eingeweihet werden müssen: — — übertriebene Tugendregeln gegeben, sonderlich die, von der Selbstgenügsamkeit, da man Reichthum, Ehre, u. s. f. für nichts halten, und sich alles Vergnügens selbst berauben sollte, damit einem nichts genommen werden, und man nicht von andern Menschen dependent seyn möchte: — — endlich da man wirklich Verbrechen und Laster in die Stelle der Tugenden setzte, z. B. die alle andere heilige Pflichten verletzende Liebe der bürgerlichen Freyheit, oder gar den Selbstmord. Ich rede aber hier von christlicher Moral, wie sie aus der Bibel genommen wird, nicht von der papistischen, auch nicht von der, so die Patres hatten. Denn Pabstthum und mönchischer Aberglaube der Kirchenväter haben die Moral verdorben. Es ist wahr, wir haben jetzt noch Fehler in der Moral: aber überhaupt zu reden, ist sie doch durch das Christenthum theils heiliger, theils menschlicher geworden, als sie bey den Griechen und Römern war. Doch dies gehört mehr zur Geschichte der philosophischen Moral. Die

Haupt=

Hauptsache die ich aus der theologischen borgen will, wird der etwas veste und nicht so schwankende Begriff des Tugendhaften, der mir mit dem Gewissenhaften einerley ist.

2) von dem *Jure naturae*. Dieser Unterschied ist sonderlich von Theologen wohl zu merken, als die am leichtesten hier Fehltritte begehen, und wohl gar einen verkätzern, weil er gewisse Pflichten der philosophischen Moral nicht zum Jure naturae rechnen will. Dies ist unter andern in den Streitigkeiten über das Jus naturae des seel. Schmauß geschehen: ich will zwar sein System im Jure naturae nicht annehmen, aber wenn er z. B. Hurerey, Bestialität, Knabenschande, nicht für Verletzungen des Juris naturae hielt, so war er darum kein theoretischer Vertheidiger dieser Schandthaten.

Man stelle sich den Unterschied so vor. Man brauchte eine philosophische Disciplin, nach welcher die Völker untereinander, die noch keine weitere Verträge hatten, ihre Streitigkeiten ausmachen konnten, und auf die man sich berufen konnte, wenn man, falls man zum Kriege genöthiget ward, die Rechtmäsigkeit desselben vor den Augen des Publikums erweisen sollte. Dies konnte nicht aus dem eigenen Jure civili des Kriegführenden geschehen, denn sonst wäre er ja in seiner eigenen Sache Gesetzgeber gewesen; nicht aus dem Jure Romano, denn nach dem sich zu richten, haben unabhängige Völker keine Verpflichtung, und es dient nur höchstens zu Erläuterung, weil kein Volk so viel über das Jus philosophirt hat, als das Römische. Die

Moral

Moral würde hier eben so unnütz zum Gebrauch gewesen seyn: denn ein jeder fühlt doch wohl, daß wenn ich noch so deutlich in der Moral beweise, daß concubitus promiscuus, Blutschande, Knabenschande, Sünden sind, ich deswegen keinem fremden Fürsten oder Volk, so sie in seinem Lande begehet, den Krieg ankündigen kann: denn was jenes Volk thut, gehet ja ein anderes nicht an, wir sind nicht seine Obrigkeit, und so lange es sich nicht in den Kopf kommen läßt, uns zu diesen Sünden zu misbrauchen, so haben wir kein Recht es zu bekriegen. Man stelle sich nur den Fall vor, wenn Leopold hätte Ludwig dem 14ten den Krieg ankündigen wollen, weil er Beyschläferinnen hielt! so würde jedermann gelacht haben, da Leopold schwächer war: allein wenn er die Obermacht gehabt hätte, so würde ein solcher Vorwand den Schauder und den Haß, und die vereinigte Gegenwehr von ganz Europa nach sich gezogen haben. Ueberhaupt würde es in einer Kriegeserklärung wunderlich aussehen, aus der Moral zu reden. Nach der kann ich ermahnen: allein den, welchen ich nicht zu erziehen habe, das von mir unabhängige Volk, oder auch den von mir unabhängigen einzelnen Menschen im statu naturae, kann ich nicht mit Gewalt zwingen ihr zu folgen. Er ist es mir nicht schuldig, sondern der gesunden Vernunft: und, wenn ich auf das strengste gehen will, Gotte. Aber die gesunde Vernunft braucht kein Schießpulver, und hat mir auch nicht die Commission gegeben, gleichsam in ihre Seele Zwangsmittel gegen den anzuwenden, der ihre lehrende Stimme nicht hören will: und Gott hat mich

nicht

nicht über ihn gesetzet, und wenn er ihn strafen will, so mag er ihn strafen.

Hier war nur eine Disciplin nöthig, die nicht blos lehrete, was Menschen thun sollten, (das sagt allenfalls die Moral), sondern auch was Menschen von Menschen fodern, und durch Krieg, Zwangsmittel, und Rache erpressen können, ohne selbst unvernünftig zu handeln. Diese ist nun das Jus naturae. Sie hatte es zunächst nicht mit Pflichten, sondern mit Berechtigungen der Menschen gegen andere Menschen zu thun: wiewohl diese Rechte wiederum von der andern Seite Pflichten hervorbrachten, z. B. wenn ich ein Recht zur Freyheit hatte, so entstand bey dem andern die Pflicht, mich nicht zur Knechtschaft zu zwingen. Nun wird ein jeder gleich einsehen, daß wenn Titius, über den ich nicht zu befehlen habe, Hurerey treibt, oder Knabenschande, u. s. f. ohne mich zu beleidigen, oder ohne sonst jemanden dazu zu zwingen, der mich um Hülfe anruft, ich kein Recht habe mich darein zu mengen, und ihn zu strafen: und daß noch weniger ein Volk gegen das andere wegen solcher Uebelthaten des ganzen Volks oder des Königes Krieg führen kann: folglich daß manche sehr grobe Laster, unter denen ich Bestialität und Knabenschande noch einmahl nennen will, zwar sehr gegen die Sittenlehre sind, aber nicht gegen das jus naturae.

Wem dies wunderlich vorkam, den verführte die Zweideutigkeit des Wortes, *Jus*. Man denkt dabey vielleicht so viel, als *Lex*: und davon ist

es

es sehr unterschieden. Freilich die ganze Moral wird ein Gesetz der Natur, sobald ich einen Gott gedenke, der die Natur gebildet hat, und Gesetzgeber ist, allein hier soll *Jus* eine Berechtigung seyn, und noch von Lex unterschieden werden. Ich will auch künftig diesen Unterscheid beobachten, und wenn ich vom Gesetz der Natur rede, so sollen es die Pflichten der Moral seyn, in so fern sie durch den Willen Gottes in ein Gesetz verwandelt sind: hingegen Recht der Natur soll mir seyn, was ich berechtiget bin von einem andern zu fordern, und mit Gewalt zu erzwingen, wenn er auch keinen Gott glaubte, oder kein Gott sich um unsere niedrigen Sachen bekümmerte.

Um dies noch deutlicher zu machen, so stelle man sich einmahl vor, ein Volk erwiese dem andern noch so klar, daß es nach der Moral unrecht handele, würde es dasselbe wohl deshalb mit Krieg überziehen, und zu besserer Beobachtung der Moral anhalten können, ohne selbst eine in die Augen fallende Unbilligkeit zu begehen? das andere Volk wird sagen, wir halten unsere Handlungen für vernünftig, gesetzt aber sie sind es nicht, so können wir ja, wenn wir wollen, unvernünftig handeln, und es gehet euch nicht an. Gesetzt das angreifende Volk beriefe sich auf Gott (ohngefähr so wie Grotius selbst sich übereilt hat vorzugeben, ein Volk könne das andere Volk wegen solcher Sünden strafen, die dem menschlichen Geschlechte zur Unehre gereichen, und daher die Gerechtigkeit der Israelitischen Waffen gegen die Cananiter herleiten wollte), so würde das andere

Volk

Volk vernünftig antworten: man solle es Gotte überlassen, wenn er sie strafen wolle; sie seyn von dessen Willen anders überzeuget; und wenigstens müsse man von Gott Beweise vorzeigen, z. B. man müsse erst durch Wunderwerke die Rechtmäßigkeit seines Krieges erweisen. Wie aber, wenn gar das Volk, gegen das wir Krieg führen wollten, keinen Gott glaubte, wenigstens keinen Gott der sich um menschliche Dinge bekümmere; oder doch keins von beiden zu glauben vorgäbe, sollen wir deshalb kein Recht haben, wenn es uns beleidiget, Waffen und Krieg gegen dasselbe zu gebrauchen? Hier siehet man nun gleich die Nothwendigkeit eines Juris naturae, so von der Moral verschieden, und in viel engere Gränzen eingeschränkt ist.

Aus diesem erhellet nun auch der Unterscheid des juris naturae von der Moral:

1) Das Jus naturae hat es blos mit officiis perfectis zu thun, oder eigentlich mit dem jure aliquid exigendi, hat also nur einen kleinen Theil der Moral mit ihr gemein.

Daher redet der Moralist von Lehren, von Ermahnen. Der Lehrer des Juris naturae aber von Zwingen und von erlaubter Rache.

2) Vielen Rechten, die mir das Jus naturae zuschreibt, befiehlt mir die Moral zu resiguiren. Z. B. ich habe nach dem jure naturae ein Recht, mich an meinem Feinde zu rächen. Allein wenn ich dies Recht in seinem völligen Umfang gebrauche, so werde ich und andere gewiß viel unglück-

licher werden, als wenn ich den grössesten Theil davon aufgebe. — — Man muß ohnehin viel von seinen natürlichen Rechten aufgeben, z. B. im bürgerlichen Stande: daher einem dies nicht befremdlich vorkommen darf.

3) Selbst bey den Pflichten, die beide Disciplinen gemeinschaftlich haben, brauchen beide verschiedene Bewegungsgründe: die Moral beruft sich auf die ausgedehnteste Glückseeligkeit, und auf den Willen Gottes: das Jus naturae darauf, daß der Beleidigte sonst ein Recht hat, sich an mir zu rächen, und es vermuthlich gebrauchen wird.

Anm. Wiewohl die Moral diesen letzten Grund auch in Subsidium gebrauchen kann: denn sobald etwas als eine Pflicht des J. N. bewiesen ist, ist es auch eine Pflicht der Moral, obgleich nicht umgekehrt.

4) Von Hülfsmitteln die Pflichten leichter zu erfüllen, und von Tugenden, redet blos die Moral, nicht aber das Jus naturae.

3) von der Politik. Diese gränzt freilich in einigen Stücken sehr nahe an die Moral: ihre Regeln haben eben so, wie jener ihre, Glückseeligkeit zum Endzweck, und zwar diejenige Politik, die dem Regenten Regeln giebt, die Glückseeligkeit ganzer Völker, und nicht blos seine eigene zu befördern. In der That werden auch die Vorschriften der Politik, Pflichten der Moral werden, sobald sie sehr deutlich erweislich, und allge-

allgemein anwendbar sind. Z. B. an und vor sich können Bruder und Schwester einander heyrathen, und das menschliche Geschlecht muß aus solchen Heyrathen zuerst entstanden seyn; allein wenn diese Ehen erlaubt blieben, so würde jede Schwester von ihrem Bruder sub spe matrimonii in der ersten unvorsichtigen und leichtgläubigen Kindheit debauchirt werden, und die Ehe würde wohl unterbleiben. Das ganze Volk würde also fürchterlich lasterhaft werden: denn das in der ersten Jugend debauchirte Frauenzimmer wird fast gränzenlos lasterhaft und unfühlbar, und von den lasterhaften Müttern wird endlich die Verdorbenheit der Sitten allgemeiner, als von lasterhaften Vätern. Hier gäbe nun eigentlich die Politik, und zwar insonderheit die jurisprudentia legislatoria den Rath: schneide alle Hoffnung zu diesen Ehen ab, und verbiete sie durch ein unwiderrufliches Gesetz. Dies ist ein Rath der Politik: weil er aber auf alle Völker anwendbar ist, so bald man nur eine andere als seine Schwester heyrathen kann, und weil seine Evidenz so groß ist: so wird dieser Rath der Politik eine Pflicht der Moral. Sie sagt zwar nicht unmittelbar: seine Schwester zu heyrathen ist Blutschande, (denn sonst müßte Gott und die Natur die Kinder des ersten Menschen zur Blutschande gezwungen haben), aber sie sagt jedem Volk: du bist schuldig die Ehe zwischen Geschwistern zu verbieten, und sie durch deine bürgerliche Gesetze für Blutschande zu erklären. Man kann auch mit Wahrheit sagen, daß die Moral für einzelne Personen die vollkommenste Politik sey: durch

die sie so vielen Nachstellungen ihrer Feinde entgehen. Der, so seine Feinde nicht hasset, sich nicht unnöthig rächet, ꝛc. wird die Anzahl seiner Feinde und Widerwärtigkeiten nicht vermehren. Dem Wahrhaftigen wird man glauben, dem Lügner nicht, auch da wo er die Wahrheit redet. Es scheint der Tugendhafte müßte ordentlich auch glücklich werden: und wenn man von dieser Regel so viel Ausnahmen siehet, so sind sie grossentheils dem zuzuschreiben, daß der Tugendhafte aus Unwissenheit gewisse Laster beybehält, welche die Wirkung der übrigen Tugenden hemmen: wiewohl denn das auch freilich mit in Anschlag zu bringen ist, daß Glück nicht blos von unserm Betragen, sondern auch von Dingen ausser uns, von Zufällen, abhängt.

Indessen ist die Politik doch merklich von der Moral verschieden.

1) Ihr Grundsatz ist eigentlich nur, meine oder der Meinigen, (z. B. meines Volks) Glückseeligkeit zu befördern: hingegen die Moral hat die allgemeinste Glückseeligkeit aller, wenn sie mich auch durch kein besonderes Band angehen, zum Gegenstande.

2) Die Politik hat in einigen Stücken einen engern Umfang als die Moral, indem sie die allerdeutlichsten Vorschriften zur Glückseeligkeit der Moral überläßt. Z. B. es ist zwar wahr, daß es sehr unpolitisch wäre, den Diebstahl zu gestatten, oder das Eigenthum aufzuheben, denn ein Volk von der Art würde jedermann

abhal-

abhalten zu sparen, und daher bey dem ersten Mangel oder Miswachs darben. Allein die Politik bemühet sich deshalb nicht mit den Vorschriften, mache ein Eigenthum, und schütze es vor Diebstahl, sondern überläßt das der Moral.

Es ist zwar wahr, es war einmahl in Griechenland die Zeit, da eigentlich ein Politiker die Ehen (ἔννομον γάμον) erfand, und die Athenienser von dem vermischten Beyschlaf zu den rechtmässigen Ehen führte, und sein Gedächtniß ward bey den Athenienſern gepriesen. Dies war wirklich zu Anfang Politik. Ein Volk ohne Ehen kann nicht blühen. Es wird an Zahl der Menschen abnehmen: und die Kinder werden schlecht erzogen werden. Allein jetzt würde man doch den Docenten auslachen, der in der Politik anrathen wollte, die Ehen dem concubitui promiscuo vorzuziehen. Die Sache ist zu bekannt, zu erwiesen, und er überläßt sie daher der Moral. Eine Art von Gränzstrich zwischen dem unläugbaren, und dem problematischen, macht auch hier die Gränze der Politik und Moral.

3) Daher kommt es auch, daß die Politik mehr Rathschläge giebt, als Verpflichtungen auflegt: auch selbst alsdenn, wenn ich mir einen Gott gedenke, der aus Liebe zu den Menschen, uns ernstlich gebietet, das Beste zu wählen. Denn die Rathschläge der Politik sind weder so gewiß, noch so allgemein faßlich, daß daraus eine allgemeine Verpflichtung entstehen

könnte. Denn über die Sphäre seines Verstandes ist einer nicht obligirt. Hingegen hat die Moral eine gewisse Evidenz, die macht, daß auch vor dem künstlichen Beweise derselben der schwächste Verstand etwas von ihnen einsiehet, und der dümmste Vater doch seinem Sohn die Regeln der Moral predigt. Woher diese Evidenz kommt, werden wir unten sehen.

Auch sind die Umstände, die eine Sache politisch gut machen, so verschieden, und dabey so zusammengesetzt, daß man aus diesen Rathschlägen kein allgemeines die Menschen verbindendes Gebot machen kann. Selbst Gott würde es nicht daraus machen können. Z. B. jährliche Zählungen des Volks sind nützlich, und die Politik räth sie an. Allein wie, wenn das Volk sich vor der Zählung fürchtet? oder, wenn sie zu einer critischen Zeit die Schwäche des Staats entdecken würde? denn wäre sie doch nicht mehr nützlich! — — Oder: Die Englische Regierungsform ist vortrefflich. Allein soll daher jedes Volk sie, als die beste, zu wählen schuldig seyn? Gewiß nicht. Auf Schweden ist sie gar nicht applicabel, denn das braucht eine große Landarmee und hat wenig Einwohner. Hätte ein König. von Schweden die Rechte eines Königes von England, so könnte er sich das nächste Jahr durch 82000 Mann gegen $2\frac{1}{2}$ Millionen Unterthanen zum Despoten machen. — — Seine Schwester zu heyrathen, will die Moral verboten wissen: wenn aber in Arabien die Milchschwester, oder bey uns die

Mün-

Mündelin verboten ist, so folgen die Gesetzgeber der Politik.

4) Die Vorschriften der Politik haben selten das Schwere, das unsern sinnlichen Trieben verhaßte, an sich, daß aus ihrer Beobachtung Tugend entstehen könnte, oder ihre Versäumung, ein würdiges Object göttlicher Strafen wäre: denn die letztere kommt nicht leicht von einem Fehler des Willens, sondern blos des Verstandes her; und den Verstand bessert man durch Strafen nicht. Wer sie einsiehet, wird sie ohne Strafen wählen. Ihnen fehlt also die Sanction, die die Moral hat.

Erster Theil der Moral,

der von Glückseeligkeit, Pflicht, Sünde, dem moralischen Zustand des Menschen, dem Grundsatz der Moral, der Verpflichtung dazu, und der Idee des tugendhaften Menschen handelt.

§. 3.

Da ich den Grundsatz der Moral machen werde: suche die ausgedehnteste Glückseeligkeit zu befördern, so ist vor allen Dingen nöthig, gewisse allgemeine Betrachtungen über die Glückseeligkeit der Menschen anzustellen.

Die Glückseeligkeit kann in nichts anders, als in angenehmen Empfindungen bestehen. Gesetzt, eine Sache, die ich besitze, sey noch so schön, noch so groß, noch so lobenswürdig, so bin ich doch durch sie nicht glücklich, wenn ich von ihr keine angenehme Empfindungen habe. Was aber in solchen Empfindungen eigentlich das angenehme sey, und worin gleichsam die Kitzelung bestehe, das läßt sich weiter nicht sagen. Wir haben von ihr, wie von andern Empfindungen, blos eine klare und erste Idee, die sich in keine andere Ideen auflösen,

also auch nicht definiren, sondern aus dem Gefühle verstehen läßt.

Hieher gehört der große Streit der Alten von dem Summo bono. Summum bonum war bey ihnen nicht das grösseste Gut, (denn darüber zu disputiren wäre wohl eine eben so große Thorheit gewesen, als, über das grösseste Uebel, oder über das süsseste Obst, oder die sauersten Kirschen. Es wäre destomehr eine Thorheit gewesen, viel darüber zu fragen, weil man einem jeden hätte antworten können, daß unter allen Menschen schwerlich 2 gleich glückseelig sind, und die höchste Glückseeligkeit unter ihnen nur Einer erreichen könnte, die doch wiederum ein Nichts gegen die Glückseeligkeit Gottes, oder, wie sie redeten, der Götter sey. Aber so thöricht waren sie nicht, obgleich nachher diejenigen, die sie als Ausleger copirten, und blos als Copisten eine Ethik schrieben, das höchste Gut so verstanden haben): sondern Summum bonum war bey den Alten, wenigstens bey den Original-Genies, das erste Gut, in welches sich alles übrige auflösen läßt: oder das, um wessentwillen alles Glück mir gefällt, und ein Gut scheint. Daher nennet es Cicero finem bonorum. Die Epicuräer sagten, wenn ich sie günstig auslegen will, eben das was ich behaupte, da sie ἡδονὴν, *voluptatem*, für das erste Gut ausgaben: und in diesem Satz konnte nichts unheiliges oder viehisches seyn, so lange man nur voluptatem nicht blos auf die angenehmen Empfindungen des Leibes einschränkt. Ob sie das gethan haben, gehört in die Historie

der Philosophie; und da ich nicht anderer Meinungen nachbeten, sondern die meinigen vortragen will, bekümmere ich mich jetzt darum nicht viel, was Epicurus gedacht hat, oder nicht.

Das Tugendhafte oder *honestum* (der Stoiker), kann unmöglich dies höchste Gut seyn. Warum schmeckt mir der Wein? Gewiß nicht weil er ein Mittel zur Tugend ist. Vielmehr ist das Tugendhafte ein Mittel zur ἡδονῇ, und die Gebote der Moral würden alle willkührlich und unerweislich seyn, wenn ich sie nicht als Mittel zu dauerhaften angenehmen Empfindungen ansehe. Sie sind das Mittel und nicht der Zweck.

Eben so abgeschmakt ist es, die Vereinigung mit Gott zum ersten Glück zu machen. Die Freundschaft mit Gott ist ein Mittel zu allerley Guten: allein Freude gefällt gewiß nicht darum, weil sie mit Gott vereiniget. Wenn es eine unmittelbare Sensation von Gott gäbe, so würde sie doch nur eine einzelne Gattung des Vergnügens seyn, und nicht diejenige Süssigkeit, um welcher willen alles Vergnügen, von welcher Art es sey, uns wohl schmekt. Eine solche Sensation von Gott, ist uns indessen vollkommen unbekannt, und also am wenigsten das, was wir in allem Guten fühlen.

Eine einzige angenehme Empfindung macht noch keine Glückseeligkeit aus. Sie ist kurz. Unsere Empfindungen währen nur einen Augenblick; alsdenn verfliegen sie mit Zurücklassung eines Verlangens: oder sie sinken bey allzulanger Dauer,

oder

oder zu öfterer Wiederhohlung in Gleichgültigkeit, und von Gleichgültigkeit in Eckel herab.

Es muß eine Reihe und Anzahl angenehmer Empfindungen seyn, die uns glückseelig macht: ist diese zu klein, oder zu kurz, so können wir uns bey ihr nicht glücklich nennen. Eben dies ist das Fehlerhafte der meisten lasterhaften Vergnügungen, daß sie so kurz sind, und Reue oder Eckel zurücklassen, oder ihre eigene Wiederhohlung hindern (z. B. bey dem von Wollüsten entkräfteten): und der Zweck der Moral ist, nicht, uns Lasten aufzulegen, sondern uns von diesen schädlichen Vergnügen zu dauerhaftern zu führen.

Glückseeligkeit ist mir nunmehr: überwiegende angenehme Empfindungen. Sie muß an und vor sich eine Grösse haben, und sie muß die unangenehmen Empfindungen überwiegen.

§. 4.

Da wir von der Grösse der Glückseeligkeit reden, so müssen wir auf ein Maas, oder Maasstab denken. Ich werde zwar hievon sehr unvollständig reden. Denn es mangelt uns an einer Mathesis moralischer Grössen, und die läßt sich nicht erfinden. Ich spüre z. B. die Empfindung von dem Beyschlaf ist stärker, als die vom Geruch einer Nelke: aber, wie viel mahl? das wird niemand sagen können. Ich weiß es nicht einmahl zu zählen, wie oft ich eine Empfindung in einer Minute habe, und gleichsam wie viel Kitzelungen ich von ihr empfinde: noch viel weniger aber, wie

stark jede Kitzelung sey. Wir haben von dem so verschiedenen Vergnügen und Misvergnügen keinen gemeinschaftlichen Maasstab, ja wir können nicht einmahl bey Vergnügen von einerley Art, selbst nicht bey den körperlichen, einen Maasstab anlegen: weil die Erschütterungen des Vergnügens zu zart, und zugleich zu geschwind und verfliegend sind.

Indessen werde ich doch die Dinge anzeigen können, aus denen die Grösse der Glückseeligkeit entstehet: nur Schade, daß uns die Zahlen mangeln, die wir mit einander multipliciren sollen! Es sind gleichsam nur algebraische Charactere, die wir multipliciren müssen, und für die wir keine Zahlen substituiren können.

Drey Stücke machen die Grösse der Glückseeligkeit aus:

1) Die Intension oder Heftigkeit der angenehmen Empfindung.

2) Die Zahl der angenehmen Empfindungen in einer gewissen gegebenen Zeit. Habe ich in einer Stunde 50 ἡδοναὶς, so ist die Glückseeligkeit gröſſer, als wenn ich in derselben nur 10 von eben der Stärke habe.

3) Die lange Dauer der angenehmen Empfindungen.

Diese letztere ist es hauptsächlich, was die Tugend vor dem Laster zum voraus hat. Gemeiniglich kürzt das Laster die Dauer selbst derjenigen Vergnügungen, denen es nachjaget, gewaltig

waltig ab: der wollüstige Knabe, der sich vielleicht zwischen dem 13ten und 16ten Jahr untüchtig macht, scheint gleichsam einen Krieg wider den Jüngling, den Mann und den Alten zu führen: und der Jüngling der sich zwischen 18 und 25 Jahren durch Debauchen verdirbt, bedenkt nicht, daß er dieselbige Person ist, die in den männlichen Jahren entkräftet seyn wird, und in den Jahren des Alters, in welchen sonst noch mancher diese Vergnügungen in gleichem Grade genießt, nicht mehr Anspruch auf sie machen darf.

Zeiget uns über das die natürliche Theologie eine Wahrscheinlichkeit, und die Offenbahrung die Gewißheit eines zukünftigen Lebens: so wird es unwidersprechlich, daß die Tugend unendlich glücklicher machen könne, als das noch so entzückende Laster, weil beide ewige Folgen haben.

Ich kann also freilich hier einiges für grösser als das andere erkennen, ob ich gleich nicht im Stande bin, den Unterschied mit Zahlen auszudrücken. Eben daher kommt es auch, daß so leicht in Vergleichung der Güter theoretisch oder practisch geirret wird, welches letztere eine gewöhnliche Quelle von Sünden wird: denn wenn man confuse und unbestimmte Grössen nur nach einem Blick vergleicht, ist leicht zu irren, und eben die Mathesis sucht den Irrthümern durch benahmte Grössen vorzubeugen. Wer einen Haufen ungezählt Silber, und einen Beutel Ducaten, nach einem blossen Blick vergleichen soll, stehet in Gefahr des

Irrthums

Irrthums: eben so gehet es uns bey den Vergnügungen, die wir nicht zählen und wägen können.

Niemand ist von unangenehmen Empfindungen ganz frey, und diese muß ich auf eben die Art berechnen: bey beiden wird Nr. 1. 2. 3., mit einander multiplicirt, die Summe von Gut und Uebel geben. Wenn nun die eine Summe von der andern abgezogen wird, so wird endlich der Remanent der grössern die wahre Summe der Glückseeligkeit oder Unglückseeligkeit seyn, die aber blos der Verstand Gottes mathematisch bestimmen kann.

Häufig wird man sehen, daß angenehme Empfindungen von der thierischen Art, deren Intension sehr groß ist, desto kürzer sind, und früher in Eckel herabsinken: und daß die nicht so heftigen, oder die mehr geistigen, dauerhafter sind. -- Wenn der Beyschlaf lange dauerte, würde er jenes Schicksahl haben, und bald in Gleichgültigkeit, dann in Eckel sinken: man siehet es doch an denen, die aus Pflicht ihn üben sollen, bey Mannsleuten, die incontinente und fordernde Frauen haben.

Die Phantasie und Association der Ideen, hat einen grossen Antheil an unsern angenehmen Empfindungen. Die leztere sezt sie zusammen, und die zusammengesezten sind die feinsten, und bleiben noch, wenn die einfachen in Eckel herabgesunken, und wir ihrer überdrüssig geworden sind. Ueberhaupt sind Affecten heftiger, wenn sie mehr Ideen auf einmahl dem Gemüth confus vorstellen;

und

und eben so gehet es bey Empfindungen. An einem Orte, wo eine schöne Aussicht ist, habe ich eine sehr erfreuliche Nachricht bekommen: hiedurch kann mir der Ort verschönert werden, ob ich gleich mir nicht wieder bewußt bin, an diese erfreuliche Nachricht zu denken.

Die Phantasie ahmt der Empfindung nach; und oft übertrifft sie sie an Stärke. Der Verliebte stellet sich in dem Genuß seiner Schönen zum voraus mehr Entzückung vor, als er wirklich empfinden wird, und 1000 mahl widerhohlt ihm die Phantasie diese Eine gehoffte Empfindung. Je länger bey ihm das Vergnügen blos in der Phantasie erhalten wird, desto glücklicher ist er: dahingegen der Genuß auf einmahl die ganze Lust tödtet und endiget.

Diesem, daß die Phantasie sich über die Empfindung erhebt, ist es vermuthlich zuzuschreiben, wenn die Hoffnung oft mehr vergnügt, als der Besitz eines Guts. Fast alles, was wir hoffen, kommt uns zum voraus schöner vor. Ohne Hoffnung kann niemand, (wenigstens in diesem Leben) durch blossen Genuß lange glücklich seyn. — — Allein ein Unglück ist es: trifft unsere Hoffnung nicht ein, so erweckt dieser Fehlschlag Misvergnügen, zwar oft ein kleineres als das Vergnügen der vorigen langen Hoffnung war, das uns aber doch mit der Zeit gegen Hoffnungen argwöhnischer macht, und uns daher, je weiser wir werden, immer einige angenehme Thorheiten nimmt. Trifft aber die Hoffnung ein, so wird das Gut dadurch

geschwä-

geschwächet, daß wir es im Hoffen stärker empfanden, als es nun im Genuß wirklich ist; daher auch die Empfindungen stärker sind, die uns ungehofft überraschen. Wir werden auch bey Erfüllung unserer Hoffnungen uns neue grössere Hoffnungen in geometrischer Proportion bilden, und alle können nicht erfüllet werden, sondern unsere zu stark beflügelte Einbildung eilet dem Fehlschlagen zu.

Zu Erhebung der meisten angenehmen Empfindungen ist es unentbehrlich, daß sie etwas Mühe kosten: und andere werden durch eine vorhergehende unangenehme Empfindung sehr erhöhet. Freyheit von Schmerz ist schon ein Gut, wenn wir Schmerz gehabt haben.

Unthätiger Mangel von allem Gefühl (indolence, lange Weile), ist unserer Natur fast mehr zuwider, als Schmerz. Sollen wir glücklich seyn, so müssen wir in Beschäftigung seyn.

Die zusammengesetzten Empfindungen, es sey nun entweder, daß sie aus jetzigen Empfindungen, oder aus Erinnerung durch Association zusammengesetzt sind, vergnügen weit stärker, als diese Empfindungen einzeln thun würden: oder, ihr Maas übertrifft die Summe aller dieser Vergnügungen einzeln genommen. Die Confusion und Mischung macht ihre Stärke. Dasselbe gilt auch bey der Mischung unangenehmer Empfindungen.

Einige unangenehme Empfindungen vermindern die angenehmen durch die Association ganz

anders

anders, und stärker, als nach den Gesetzen der Proportion, z. B. guter Geruch ist eine sehr kleine angenehme, und übler Geruch oft eine sehr erträgliche unangenehme Empfindung, wenn er nur nicht zum tödtenden steigt. Allein die zärtlichste Liebe wird uns blos durch üblen Geruch unangenehm werden können, durch eben den üblen Geruch, den wir des Nutzens wegen an Leuten mit denen wir zu unserm Vortheil umgehen müssen, verschnupfen. Die angenehmsten und göttlichsten Gedichte, und alle Anacreontische Oden, würden uns in dem Munde des Volks, das Nicolaus Klimm dichtet, auch ihrem Inhalt ekelhaft vorkommen.

§. 5.

In diesem Leben schöpfen wir die Glückseeligkeit aus mancherley Quellen, wiewohl mit einer gewissen Sparsamkeit, und so, daß sie häufig der Lohn gewisser Pflichten ist, die zur Erhaltung des Ganzen, und zur Glückseeligkeit anderer, abzielen. Sie sind also oft mehr ein weiser oder eigennütziger Lohn der Natur, als eine blosse Freygebigkeit derselben.

Jeder Sinn ist eine Quelle angenehmer, so wie unangenehmer, Empfindungen. Die Zusammensetzung vervielfältiget sie, so wie aus wenigen Buchstaben viele Wörter zusammengesetzt werden. Die Vernunft, und die Beschäftigungen des Verstandes, sind eine neue, und zwar minder berauschende, aber desto unerschöflichere Quelle. Die Hoffnung und die Phantasie kommt dazu, und

im Alter, wo die Hoffnung schwach wird, die Erinnerung der frölich zugebrachten Jugend.

Nahrung, und Fortpflanzung des Geschlechts, sind mit besondern sinnlichen Vergnügungen begleitet. Ohne Arbeit ist alles Vergnügen schlapp, und sinkt in Eckel: so daß es der natürliche Lohn der Arbeit zu seyn scheint, da es ohne sie nicht leicht erhalten wird.

— — jene güldne Zeit, von der die Dichter träumen,
In der der faule Mensch von schattenreichen Bäumen
Umsonst genähret ward, und an den Bach gestreckt
Das Gut der Welt verschlief, da er vom Glück gesuchet
Das um ihn buhlete, noch nie den Kuß geschmeckt,
Den Seufzen himmlisch macht, die Zeit sey mir verfluchet!

Der Mangel selbst erhebt das Vergnügen, dessen wir entbehrt haben: und vorhergehender Schmerz trägt noch mehr zu Erhöhung angenehmer Empfindungen bey: ja er ist im Stande, selbst die blosse Ruhe und den Mangel des Gefühls auf eine kurze Zeit der angenehmsten Empfindung gleich zu machen. Vielleicht ist es nicht einmahl möglich, in diesem Leben ohne alle unangenehme Empfindung glücklich zu seyn: denn wir werden gegen das beständige Glück unempfindlich und gleichgültig:

wir

wir schätzen es nicht, weil wir denken, es müßte so seyn, und endlich bekommen wir gegen unsern Zustand, der nichts mit Mühe suchen, und nichts vermissen darf, denjenigen Eckel, der mit der sogenannten langen Weile am nächsten verwandt ist. Die ersten angenehmen Empfindungen pflegen heftig zu seyn: nach und nach verlieren sie etwas: endlich sind sie gleichgültig: dann eckelhaft und unerträglich. Das Beyspiel gewisser wohlschmeckender Speisen erläutert dies am besten.

Umgekehrt aber mildert das Uebel sich auch selbst. Man gewöhnt sich nach und nach so an einiges Unangenehme, und selbst an den Schmerz, daß dieser einem durch die Dauer erträglich, und jenes wohl angenehm wird. Leute, die viele Jahre im Gefängniß gewesen sind, haben wohl aufgehört, ihre Freyheit zu wünschen.

Es scheint daher, daß das Maas der Glückseeligkeit von der Natur und Providenz nicht so ungleich auf dem Erdboden ausgetheilt sey, als man es Anfangs denken möchte (Sprüchw. 29, 13.). Ich will zwar gar nicht sagen, daß aller Menschen Glückseeligkeit gleich groß sey, wie einige aus Uebertreibung einer wahren Erfahrung vermuthet haben. Wer könnte zum voraus nur als möglich erwarten, daß unzählige Summen, die aus Multiplication, Addition und Subtraction, so vieler gleichsahm vom Würfel dependirenden Zahlen, entstehen, gleich seyn sollten? dies wäre wider das Principium indiscernibilium. Allein sie sind doch nicht so enorm ungleich, als sie das Auge des Pö-

bels ansiehet: und dies ist das Werk der Providenz, die einige Gerechtigkeit bewiesen hat. Die meisten Menschen, wenn sie nur nicht wahnwitzig, oder schwermüthig, oder langen Foltern ausgesetzt sind, und die man für unglücklich hält, sind doch nur sehr mittelmäsig unglücklich, und haben mehr Glück und Vergnügen, als man denkt: und ein gewisses armes Maas der Glückseeligkeit kann der nicht überschreiten, dessen Glück jeder bewundert. Der Arme und Reiche haben viele Gleichheit, und auf jenes Gemüthsfassung und Verhalten kommt es an, ob er eben so glücklich seyn wird, als der Reiche.

Das Beyspiel der Speisen, zu denen sonst Reichthum ein Mittel ist, mag dies erläutern. Der Reiche hat mehr Veränderung, dies macht ihm die Speisen angenehmer: aber selbst dieser Veränderung ist er schon so gewohnt, daß sie ihr neues und reitzendes bey ihm verliert. Allein nie hat ihm der Hunger, den er wohl in erwachsenen Jahren nicht kennet, die Speisen gewürzet. Dabey sind seine Speisen so, daß sie bald in Eckel herabsinken. Der Arme wird seiner Speisen nie überdrüssig, weil ihr Geschmack nicht heftig oder pikant ist: Mangel und Hunger aber machen, daß sie ihm sehr wohl schmecken. Von der Wollust des Beyschlafs empfindet wohl ordentlich der arbeitsame Arme mehr leibliches, als der Reiche, dem es an vorhergehender Bewegung des Leibes mangelt: hingegen kann des Vornehmern sein Vergnügen dabey zusammengesetzter und rafinirter seyn. Ehre, — — mit der ist der Arme so

ver-

vergnügt, und so davon aufgeblasen, wenn er einem mittelmäsigen Manne gefällt, als der Reiche, wenn er die Gunst des Königes hat.

Das glänzende Glück der Hohen ist ohnehin nicht zu beneiden. Der Held, der Grosse, hat freilich weit mehr Ehre, als der geringe, und ihm ist Ehre ein grosses Gut: allein er ist auch so vieler Schande, wenn er fehlt, und wenn er auch das nicht thut, so vielen unverdienten Schmähungen ausgesetzt, daß jenes Glück der Ehre hiedurch aufgewogen wird. Man nehme selbst das Beyspiel des grossen Gelehrten zu Hülfe, der gemeiniglich von allen beneidet wird. Newton soll mannigmahl gewünscht haben, daß er seine Entdeckungen nie bekannt gemacht hätte. Will einer unter uns, oder braucht einer unter uns zu leiden, was der König von Preussen mitten unter seinen ruhmvollsten Thaten von Nachreden, Verläumdungen, Tadel und Schmähschriften gelitten hat? Und doch ist ein solcher Herr dabey nicht so gleichgültig, als mancher vermuthet. — — Aus der Erzählung von seinem Gespräch mit Zimmermann, da er sich hernach erkundigte, ob dieser vergnügt sey, siehet man, daß er eben so begierig war, ihm zu gefallen, als wir seyn würden. Den Grossen drückt die Last der Geschäfte, wenn er keine dumme Maschine seines Ministers seyn will. Ihm ist schon ein Unglück, was uns gleichgültig seyn kan: z. B. der Herrschaft über die und die Provinz zu ermangeln. Er ist den Veränderungen des Glücks mehr ausgesetzt, als der Niedrige. Wie? wenn er eine Privatperson werden müßte?

Dieser Stand wäre ihm schimpflich, und deshalb unerträglich, wie auch, weil er sich gewöhnt hat zu befehlen. —— —— Daß er in Schlachten sein Leben, welches er doch so lieb hat als andre Menschen das Ihrige, täglich in Gefahr seßen muß, vergißt man oft in der Rechnung: und auch ausser Schlachten ist mein Leben viel sicherer, als der Könige ihres. Auf mich wird kein Ravaillac kein Damien gedungen, oder von den Jesuiten zu meinem Morde verführt: ich darf im Palais zu Dresden mich nicht im Finstern vor einer Frau erschrecken, wie der König von Preussen im Jahr 1757 gethan haben soll.

Hierinn scheint also eine Billigkeit der Providenz zu herrschen, die dem einen nicht viel mehr hat geben wollen, als dem andern. Wer aber auf ihre Güte einen Verdacht werfen wollte, der könnte auch argwohnen: sie habe nicht weniger Glückseeligkeit geben dürfen, wenn unsere Gattung sich erhalten sollte, und dies sey nur eben genug, uns zu bewegen, daß wir die zu unserer Erhaltung und Fortpflanzung nöthigen Handlungen nicht unterlassen. Doch würde ich auch zur Entschuldigung ihrer Güte bemerken müssen, daß es ihr eben so leicht gewesen seyn würde, uns durch Schmerz als durch Wollust, zu diesen Handlungen zu zwingen: ferner die grosse Mannigfaltigkeit von angenehmen Empfindungen, die sie verschwendet hat, wo eine Speise oder einerley Hunger hinreichen konnte. Denn auch die verhungern nicht, die nur einerley Speise ohne Abwechselung haben.

Doch die vorhin bemerkte Gleichheit des Glücks erstreckt sich noch weiter, als man es beynahe wünschen könnte: — — auch über Böse und Gute, über die Verächter, über die Spötter, über die Feinde der Gottheit, und über ihre Freunde. Es ist doch gewiß, daß gewisse Handlungen, wenn sie allgemein seyn sollten, und sich niemand scheuete, sie zu begehen, uns alle sehr unglücklich machen würden: und diese Handlungen nenne ich jetzt Sünde. Allein der einzelne, der sie begehet, ist wohl dabey nicht unglücklicher, als der, so sie fliehet: und er findet bisweilen seinen Privat-Vortheil bey ihnen. Dies ist ein Erfahrungssatz, den selbst die Bibel nicht leugnet, und ihm das ganze Buch Hiob gewidmet hat. Siehe auch Prediger Sal. IX. 2, 3. VIII. 12-14.

Man pflegt zwar dieser Erfahrung allerley stoische Sätze entgegen zu stellen, daß der Böse innerlich gefoltert werde, und der Tugendhafte eine beständige innere Glückseeligkeit genieſſe, und sich selbsten eine unerschöpfliche Quelle derselben sey. Allein dies ist nicht Erfahrungsmässig. Man mahlt sich eine Welt, wie sie nach der Einsicht eines Philosophen seyn sollte, nicht wie sie ist.

Man redet z. B. von Foltern, die man erblicken würde, wenn man in das Herz des Tyrannen sehen sollte. Wer hat hineingesehen? — — Doch das Exempel ist partheyisch gewählt. Man nehme anstatt des seltenen Bösewichts den gewöhnlichen. Man erwähle zum Erweis seines Satzes nicht gerade das Ungeheuer, den Ty-

rannen, der unzählige beleidiget, und deshalb unzählige Dolche wider sich gezückt fürchten muß: (wiewohl auch die wohl der Gute, ein Heinrich der Grosse, der wahre Wohlthäter seines Volks, gegen sich befürchten muß, wenn er niederträchtige Feinde, oder in seinem Staat Unsinnige hat). Der Tyrann pflegt ohnehin melancholisch oder von Natur furchtsam zu seyn, sonst wäre er kein Tyrann geworden, sondern bey aller Ungerechtigkeit ein Cäsar: wenn er nun von steter Furcht gequält wird, so ist es nicht blos eine Folge des Lasters, sondern des Naturells. Die Vorwürfe über die Unbilligkeit seiner Handlungen, die der Tyrann sich macht, die Schaam darüber vor sich selbst, empfinde ich oft eben so heftig bey kleinerm Unrecht, das ich aus Uebereilung begangen habe, ja wohl mehr als er: denn theils ist sein Gewissen abgehärtet, theils entschuldiget er sich vor demselben damit, daß alle Leute seine Feinde sind, und er ohne sie zu vertilgen, nicht sicher zu seyn glaubt.

Das blosse Bewustseyn der Tugend macht vors erste, und so lange ich an kein anderes Leben denke, keine angenehme Empfindungen oder positive Glückseeligkeit, sondern es macht nur, daß ich von gewissen unangenehmen Empfindungen, von Schaam, und Furcht vor Rache oder Strafe, nicht gequält werde. Das böse Gewissen beunruhiget den determinirten und leichtsinnigen Bösewicht nicht sehr, wenn er kein zweytes Leben glaubt: und den Ungläubigen, der blos die Gottheit verachtet, ohne eben gegen Menschen ungerecht zu seyn, wird es auch nicht einmahl durch Schaam

oder

oder Vorwürfe quälen. Hätte indes hier der Tugendhafte etwas zum voraus, so bestände es doch blos in der Abwesenheit unangenehmer Empfindungen (oder Phantasien), allein auch hier lehrt die Erfahrnng das Gegentheil. Eben weil er gewissenhaft ist, und doch nicht vollkommen gut, wird er öfter und stärker von dem Gewissen beunruhiget, als der Leichtsinnige: ja es ist kaum möglich, ohne grosse und öftere Unruhe des Gewissens tugendhaft zu werden und zu bleiben: wenigstens ist der gewiß nicht tugendhaft, dem sein Gewissen gar zu commode sitzt. Der Marter des zweifelnden und des irrenden Gewissens, welche eine der allerempfindlichsten ist, und die alsdenn unerträglich wird, wenn ich dem irrenden Gewissen nicht folgen kann, ohne lächerlich, verhaßt, und unglücklich zu werden, ist der Tugendhafte allein ausgesetzt, und der Lasterhafte, oder der nachlässige Beobachter seiner Pflichten, hat nicht einmahl eine Idee von dieser folternden Empfindung, bey der doch blos Vernunft und gutes Herz gleichsam die Folterseile spannen. Auch die Verfolgungen oder Verspottungen über Beobachtung seiner Pflicht hat er als ein eigenes Uebel vor den Lasterhaften zum voraus; so wie dieser vor ihm das Unglück und den Haß, so er sich durch die Sünde zuziehet, wiewohl dies letztere Uebel nicht alle Lasterhaften, sondern nur die gröbsten und beleidigendesten trift. Daß ich mich in dieser Berechnung des Glücks der Gewissenlosen und der Gewissenhaften nicht betriege, ist selbst die Bibel eingeständig: 1 Kor. XV. 19.

Blos die Hoffnung eines zukünftigen Lebens kann in diesem Leben einen Unterschied zwischen dem Glück der Bösen und Guten machen. Denn kommt diese hinzu, so kann der Tugendhafte bey allem Unglück das ihm begegnet, sich trösten, daß es ihm künftig zum Besten gereichen werde: und wenn seine Hoffnung der Glückseeligkeit einer andern Welt zu Zeiten recht lebhaft wird, so kann sie ihm auch eine positive Freude geben. Ich habe schon oben gesagt, unsere grössesten Vergnügungen bestehen im Hoffen, und es sey nur Schade, daß unsere Hoffnung durch Alter und Erfahrung stets gemässiget werde: allein diese Quelle der Hoffnung fliesset in jedem Alter gleich stark.

Und dennoch kann man nicht sagen, daß alle Frommen dieses Uebergewichts wirklich geniessen. Ihre Glückseeligkeit ist sonst von 1000 äussern Dingen abhängig, denen zusammen diese einzige Hoffnung das Gegengewicht nicht zu halten pflegt: andern Frommen mangelt diese Hoffnung, denn der Philosoph sieht sie nur als etwas wahrscheinliches an, weil er keine ausdrückliche göttliche Verheissung dazu vorweisen kann: und der Christ, der diese in der Bibel vor sich hat, ist oft aus irrendem Gewissen seines Gnadenstandes nicht versichert, und wird durch die ungegründete Furcht eines ewigen Uebels zum voraus gefoltert. Andere schreiben sich aus einem gewissenhaften Irrthum eine so finstere Moral vor, die ihnen alle übrige erlaubte Vergnügungen untersaget, und ihnen Spott und

Unlust

Unluſt zuziehet. Dieſe iſt ein neues Gegengewicht ihrer Glückſeeligkeit.

§. 6.

Vergleicht man Glück und Unglück dieſes Lebens mit einander, ſo iſt es doch zweifelhaft, welches von beiden das Uebergewicht habe, und ob es ſich der Mühe verlohne, gelebt zu haben. Wenige werden ſeyn, die alles Gute und Uebel ſo ſie erfahren haben, noch einmahl erfahren, und die verfloſſenen Jahre noch einmahl überleben möchten: auch Ich nicht, wenn ich nicht zum voraus wüßte, ich würde aus allem Uebel ſo glücklich herauskommen, als geſchehen iſt. Nur wüßte ich dies vorher, ſo würde das Uebel mich auch nicht gebeſſert haben. Die Liebe zum Leben, die wir alle auch wider unſern Willen fühlen, entſcheidet hier nichts. Sie kommt nicht aus Erkenntniß des Guten her, das wir in dieſem Leben beſitzen, ſondern aus einem Inſtinct, durch welchen die Natur uns zwinget, vor dem Tode zu fliehen: und einen ſolchen Inſtinct konnte ſie uns geben, wenn auch der Tod unſer gröſstes Glück geweſen wäre. Auch bey manchen wird die Liebe zum Leben nur dadurch vergröſſert, weil ſie bey allem Uebel dieſes Lebens, doch nach dem Tode noch ein gröſſeres Uebel, eine ihnen dunkle Ewigkeit, fürchten.

Schon die Anzahl unangenehmer Empfindungen iſt in dieſem Leben von Kindheit an bis ins Alter ſehr groß. Man denke nur an Krankheiten, an unerfüllete Wünſche, die doch alle ein Ue-

bel sind, und an den Verlust der natürlichen Freyheit in der Kindheit, der uns unangenehm, und doch so nöthig ist, wenn wir sollen erhalten, und für die Gesellschaft brauchbar oder nur erträglich erzogen werden. Die Kindheit könnte wirklich unsere glücklichste Zeit seyn, und sie kommt auch den meisten Erwachsenen so vor: allein wenn ich zurück denke, so war sie es mir gewiß nicht, weil ich keinen eigenen Willen haben durfte, weil mir keine Rechte gestattet wurden, und ich mich stets andern unterwerfen, ihrem Willen blindlings folgen, und um alles bitten mußte. Könnte ich, so möchte ich doch nicht in dieselbe zurück. Vielleicht denken andere anders: ich sage nur die Empfindungen meines Herzens. Und doch muß ich dabey gestehen, daß bey etwas weniger Aufsicht und Einschränkung ich mich entweder durch thöricht gewagte Dinge, oder durch Uebernehmungen, die meiner Gesundheit schädlich gewesen seyn würden, oder gar durch sehr frühe Laster, auf mein ganzes Leben unglücklich gemacht haben möchte. Bey aller Aufsicht ist es doch nur einem Glück zuzuschreiben, daß ich mich nicht etlichemahl aus blossem jugendlichen Muthwillen, oder aus Neugierde, mit kindischer Dummheit verknüpft, durch Gift getödtet, oder mein Ende im Wasser gefunden habe. Bedenken andere ihre Kindheit, so werden sie von Einschränkung und Erziehung eben die Nothwendigkeit finden.

Will man nicht alle gleichgültige Empfindungen blos darum für angenehme halten, weil sie dem Lange-Währen der Zeit steuren: will man

nicht

nicht den Mangel des Schmerzes bey Gesunden, die nichts bey diesem Mangel empfinden, mit in Rechnung bringen: (und mit wie wenigem Recht könnte man dies thun, da von Empfindungen, und nicht von Nichtempfindungen die Rede ist)? so wird zweifelhaft werden können, ob in diesem Leben mehr angenehme oder unangenehme Empfindungen vorfallen.

Es ist wahr, die Natur hat für eine unzählige Menge angenehmer Empfindungen gesorget, da sie z. B. die tägliche Nahrung mit ihnen belohnt hat, ja da die Arbeit vergnüget, ohngefähr so, wie das Spiel, und wegen ihrer grösseren Mannigfaltigkeit und Nothwendigkeit noch mehr gefällt. Allein ich weiß nicht welches Unglück, es sey die Gewohnheit, oder die Flüchtigkeit dieser angenehmen Empfindungen, hat sie uns so unkenntlich gemacht, daß wir sie unter die gleichgültigen Sachen zählen, oder wohl gar beschwerlich finden. Z. B. die meisten beklagen sich über Arbeit, als über eine saure Sache, ob wir gleich ohne Arbeit sehr unglücklich seyn würden.

Allein die schmerzhaften Empfindungen sind gemeiniglich viel stärker, als die angenehmen, und man kann sie nicht so wegen ihrer Flüchtigkeit ungefühlt und unbemerkt vorbey lassen. Sind die angenehmen stark, so sind sie dem Ekel oder dem Schmerz schon gar zu nahe. Bey dem Gefühl gefällt das Kitzeln, allein wenn es lange dauret, gehet es in Schmerz über: und so auch bey andern Empfindungen. Aber das ist nicht bey schmerz-

haften

haften Gefühlen, sie gehen nicht durch Wiederhohlung in Wonne über.

Um bey einfachen sinnlichen Empfindungen zu bleiben, und die Stärke der unangenehmen und angenehmen gegen einander zu messen, wird wohl guter Geruch der noch dazu gemeiniglich der Gesundheit schädlich ist, wenn er lange fortgesetzt wird, uns so vergnügen, als übler beleidigen? Wer wird Rhabarber nehmen wollen, um dafür Ein Gericht von gutem Geschmak zu erlangen? Ein Kind möchte sich mit Zucker so betriegen lassen, aber gewiß kein Erwachsener. Doch wieder, der Geschmak giebt mehr angenehme als unangenehme Empfindungen. Gesicht, und Gehör, geben auch an Zahl und Stärke, mehr angenehme Empfindungen, als unangenehme. Das Gefühl giebt uns kein einfaches Vergnügen, so mit dem Schmerz zu vergleichen ist, der durch fast unzählige Grade steigen kann. Wenn man selbst bey dem Beyschlaf das Gefühl nimmt, und ihn von allen Associationen eines Nebenvergnügens absondert, durch die er so sehr gefällt: so ist er nicht viel über dem Gleichgültigen, daher manche Männer, denen ihre Frau nicht Neuigkeit und Reiz genug giebt, den Beyschlaf bey ihr fast wie einen Herrendienst ansehen, und nur in den Ausschweifungen Vergnügen finden. Das blosse fühlbare und einfache der Lust haben sie doch bey ihrer Frau.

Man nehme zusammengesetzte Gefühle: man wiege verdiente Schande, und verdiente Ehre gegeneinander: die erste wiegt gewiß schwerer.

Sie

Sie läßt solche Schaam und solche Stacheln zurück, daß die grösseste Ehre sie mir nicht versüssen wird, und ein Ehrgeiziger die letzte gern missen würde, wenn nur die erste völlig vergessen wäre.

Folgender Maasstab zeigt wenigstens, daß gemeiniglich die unangenehmen Empfindungen heftiger sind, als die angenehmen: diese letztern verschwinden gemeiniglich, wenn man genau auf sie acht hat, und sich befragt, warum sie gefallen? das thun die andern nicht. Man frage bey heftigem Schmerz noch so viel, warum ist mir das Wehthun oder der Zahnschmerz unangenehm, so wird man von der Empfindung nichts wegspeculiren.

In Absicht auf die Dauerhaftigkeit stehen die angenehmen Empfindungen offenbahr nach. Die, zu denen nicht die Phantasie das ihrige beyträgt, währen nur einen kurzen Augenblick. In der That ist es auch gut, daß sie so flüchtig sind, denn sie würden bald aufhören zu vergnügen: je stärker sie sind, desto geschwinder sinken sie in das Gleichgültige, ins Ekelhafte, und von da ins Unerträgliche hinunter. Dahingegen wie dauerhaft, nicht durch Stunden, sondern durch Tage und Jahre ist der Schmerz? — — Man ahme doch nur beydes durch Kunst nach: ein langes Vergnügen kann die Kunst uns niemahls verschaffen, und die grossen Herren werden vergeblich einen Maitre des Plaisirs darauf besolden: allein lange Foltern kann ein jeder schlechtbesoldeter Henkersknecht zuwege bringen. Ursache,

des

des einen natürliche Flüchtigkeit, und des andern natürliche Dauerhaftigkeit.

Bey den angenehmen Empfindungen ist ordentlich weniger, als wir wollen oder hoffeten, und sie sättigen unser Verlangen nicht, sondern machen uns nach mehreren durstig. Auch dies setzt sie herunter.

Ich will nicht das mangelhafte aller einzelner Güter, z. B. der sinnlichen Lust, der Gelehrsamkeit, der Befriedigung der Neugier, der Ehre, der Liebe, durchgehen. Unsere gemeiniglich grössere, oder gar fehlgeschlagene Hoffnung macht diese Güter meistentheils unschmackhaft.

Doch ich will etwas von der Liebe erinnern. Sie scheint eins der rafinirtesten Vergnügen zu verheissen, da sie aus allerley sinnlichen Empfindungen, aus Vergnügungen des Geistes, (wenn beide Partheyen spirituel sind) nnd aus Freundschaft zusammengesetzt ist, und durch Schamhaftigkeit, die sie schwer macht, vertheuret und veredelt wird. Allein sie zeiget blos so viel Vergnügen, als nöthig ist, das menschliche Geschlecht zu erhalten, und giebt am Ende ungemein wenig. Will man ihre Triebe lasterhaft stillen, so folget gemeiniglich grosses Unglück; hier würde sie sonst noch am längsten ihr schmackhaftes und neues behalten haben. Suche ich sie blos tugendhaft durch den Ehestand zu befriedigen, welches ist denn ihr Schicksaal? — — In der Zeit, da wir verliebt sind, beschäftiget sie uns gantz: alle unsere Wünsche vereinigen sich in den Besitz der geliebten Per-

son

son, und alles andere, Geld, Ehre, scheint uns blos deswegen zu gefallen, weil es ein Mittel zur Erfüllung der Wünsche unserer Liebe ist: andere Vergnügungen werden uns unschmackhaft, und bleiben nur so fern Vergnügungen, als sich unsere Phantasie dabey blos in Gedanken, oder in Unterredungen mit Freunden, von der geliebten Person unterhalten kann. Lange dürfte der Zustand nicht dauren, denn er macht uns zu ernsthaften Geschäften ungeschickt. Auch scheint er uns selbst, da wir von Begierde und Furcht gefoltert werden, unerträglich: und doch ist er, wenn er nur nicht hoffnungsloos ist, bey weiten die beste Seite der Liebe. Die Hälfte der Menschen wird klagen müssen, daß diese Wünsche der Liebe unerfüllet bleiben: und wie kann es anders seyn? Beide Geschlechter empfinden sie, aber nicht eben gegen das wider liebende Object. Es ist ein Glück, wenn von beiden Seiten sich die erste Liebe rencontrirt, ein Zufall, von dem ich mich noch wundere, wie er ausser der Romaine noch bisweilen vorkommt. Vielleicht ist nicht viel daran verlohren: denn meistens folget auf die sehr heftige Liebe eine sehr geschwinde Gleichgültigkeit, weil man so sehr viel mehr gehoffet hatte, als man empfindet. Das biblische Beyspiel Ammons, dessen gesättigte Liebe sich sogleich in Haß verwandelte, mahlt dies am stärksten: im geringern Grad aber der Ehestand vieler Tausenden. Und doch ist fehlgeschlagene und verschmähete Liebe, der Korb, das unerträglichste Disappointement des menschlichen Lebens. Ordentlich kommt jede Person nicht an die andere, die sie sich selbst zuerst erwählt hatte: dis schwächt

schon

schon das Vergnügen der Ehe, wenn ihr stets wieder beyfällt, sie müsse mit dem schlechteren, und mit dem, was sie haben könne, zufrieden seyn. Die Ambition macht dis noch empfindlicher. Ueberhaupt aber werden die meisten des Ehegatten in kurzer Zeit so gewohnt, daß sie bey ihm dasjenige Vergnügen nicht schmecken, welches die unerlaubte Liebe gewährt. Ihr Ehestand ist languissant und gleichgültig, wo nicht unglücklich, und fast niemand genießt das Glück, welches er als Bräutigam hoffete. Wohlan, wird man sagen, so wird ja die Moral die uneheliche Liebe billigen, die uns glücklich macht! — — Nein, keinesweges! Sie ist empfindlicher, aber sie zieht auch sehr unglückliche Folgen nach sich, sonderlich im Ganzen. Es gehet also hier, wie überall. Die Glückseeligkeit dieses Lebens ist von der Art, daß der glücklich genannt werden muß, nicht der wirklich ein grosses Surplus von Glück hat, sondern der am wenigsten unglücklich ist.

Ohne Arbeit können wir unmöglich glücklich seyn, und selbst die ausgesuchteste Pein, die nicht leicht das Gesetz, und nur selten der auf Schmerzen rafinirende Tyrann seinem Feinde anthut, ist, ihm im Gefängniß alle Werkzeuge der Arbeit zu entziehen. Die Arbeit muß der unerträglichen langen Weile wehren: und Vergnügungen gefallen nur alsdenn,

Wenn man den Augenblick dazu den Sorgen stielt.

Sie ist uns wirklich, was dem Müssiggänger das Spiel ist: und der Lohn der Arbeit hat in

unsere

unsere Gewinnsucht gerade den Einfluß, als bey jenem der Gewinn, daß wir sie nemlich mit einem Affect und Interesse vornehmen, und dabey vergessen, sie sey von der Natur uns eigentlich blos zum Zeitvertreib verliehen. Dies letzte würde sie uns herunterseßen, und wir würden sie nicht eifrig genug treiben, wenn wir nicht Vortheil von ihr hofften. Ein gütiger Betrug der Natur ist es also, der uns eifrig genug auf sie macht, so wie die Hoffnung des Gewinstes den Spieler auf das Spiel. Es ist hier in der That etwas niedriges: wegen eines oft niedrigen Lohns werden wir gierig auf die Arbeit, und oft wegen eines Lohns, der uns nicht nöthig war, der uns selbst nicht glücklicher macht, der uns nicht um sein selbst willen, sondern nur aus Neid, weil ihn andere haben, schön und unentbehrlich dünkt. Pred. Sal. IV., 4 - 9. Und man nehme dies davon, es bestehe nun der Lohn in Gelde, oder in Ehre: wer wird denn noch Lust zur Arbeit behalten? Recht so wird einem das Spiel verdrießlich, wenn man um Nichts spielt: ob es gleich niederträchtig ist, aus Gewinnsucht zu spielen. So muß uns die Natur betrügen, um uns das Leben erträglich zu machen; und wenn wir philosophiren, so sehen wir das Nichtige des Vergnügens, ohne das wir doch nicht seyn können. Bey dem allen ist uns die Arbeit, so lange wir ihrer nicht entbehren, gleichgültig und unempfindlich: sie kommt uns gar als Last vor. Sie bleibt dabey freylich ein Mittel gegen ein sehr grosses Uebel, die lange Weile, allein wir erblicken doch von neuen das unangenehme Facit: der sey glücklich, der das mindere

Unglück hat. Indessen bleibt die Arbeit doch ein grosses Geschenk der Natur; sie wird uns nie völlig alt, sie ist wie das Brodt, dessen uns nie eckelt; und wie schön sie ist, sehen wir erst denn, wenn wir sie vermissen.

Bey allen Empfindungen ist so viel Betrug und Thorheit, und selbst bey den Vergnügungen des Verstandes so viel leeres, daß wir nicht zu sehr reflectiren dürfen, wenn wir nicht den angenehmen Betrug wegreflectiren wollen. Pred. I. Die neue Wahrheit, die der Gelehrte erfindet, was nützet sie? wie lächerlich klein wird sie oft, in kaltem unscholastischen Blut angesehen. (Ich gestehe es, sie wird einmahl nützen: aber er selbst merkt den Nutzen nicht, und die Erfindung muß ihm selbst Pedanterey scheinen). Eine grosse Demüthigung des Vergnügens.

Das Leben sehen wir natürlicher Weise für ein Gut an, weil uns ein Instinct dazu zwinget, und uns vor dem Tode zu fliehen gebietet: und doch ist es an und vor sich kein Gut, sondern macht uns nur aller Empfindungen fähig, guter und böser. Allein eben diese Liebe zum Leben, die zu unserer Erhaltung so unentbehrlich ist, wird uns doch zugleich ein Uebel, oder wenigstens eine Quelle des Uebels. Denn da wir den Todt stets vor Augen sehen, und wissen, daß wir einmahl sterben werden, so verbittert dieser Gedanke unser Leben. Die natürliche Ungewißheit, was nach dem Tode seyn werde, welche aufzuklären die Philosophie sich schon Jahrtausende bemühet hat, und am

Ende

Ende nur Zweifel behält, ist genug, jeden nachdenkenden Menschen mit Furcht, und den schwermüthigen mit Verzweifelung, aber zu wenig, jemanden, der kein Christ ist, mit Hoffnung zu füllen.

Hoffnung war überhaupt eine reiche Quelle des Vergnügens, wiewohl sie gemeiniglich sich nur mit möglichem, und nicht mit wirklich eintreffendem Guten nähret. Wir haben sie vor den Thieren zum voraus, die nicht in das künftige sehen. Allein dies Vorrecht wird balancirt, da wir auch die Furcht zum voraus haben, die künftiges, ja die ein blos mögliches Uebel viele Jahre vorher in Empfindung verwandelt und lange realisirt. Mit den Jahren nimmt die Furcht zu, und die Hoffnung ab. Eine traurige Verhältniß! Furcht ist oft viel schrecklicher, als Uebel selbst, an das man sich bald gewöhnt, und es verschmerzt, aber nicht so Furcht. Mancher ist schon glücklicher, wenn die Furcht eingetroffen ist. Mein Freund war, so lange er seines Bruders Tod befürchtete, mehrere Jahre vor Furcht unbrauchbar: nachdem er gestorben war, zwar sehr traurig, aber doch schon mit heiterern Stunden brauchbarer und umgänglicher. — — Und so fühlt man Ein Uebel durch Furcht Jahre lang Millionen mahl. Hoffnung und Furcht beschäftigen sich beide oft mit Gütern und Uebeln, die nie kommen werden: allein jene nur, wenn wir es wollen, diese aber auch wider unsern Willen, und es stehet nicht ganz in unserm Vermögen, uns der marternden Sorgen zu entschlagen, und der ungewissen Zukunft ihr Uebel allein

zu überlassen. Schlaflose Nächte hat wohl jeder, der einige Zeit als Mann gelebt hat, gefühlt, und das Mädchen noch früher. Hoffnung und Furcht eines zukünftigen Lebens, haben wir vor den Thieren zum voraus: aber ist dies zukünftige Leben nicht gewiß, so ist die Furcht viel schrecklicher, als die Hoffnung tröstend. Die entfernteste Möglichkeit eines zukünftigen Lebens erfüllet die meisten Menschen mit Schaudern, selbst den Guten, weil niemand ein vollkommen gutes Gewissen hat; selbst oft den Widergebohrnen aus irrendem Gewissen.

Zu unserer Glückseeligkeit sind Dinge ausser uns nöthig: und unerträglich Unglück kann von Dingen ausser uns entstehen. Von beidem muß ich reden:

1) Die Dinge ausser uns, die zu unserm Glück nöthig sind, können wir durch die gröfseste Tugend und Klugheit uns nicht immer verschaffen, das Glück, d. i. ein unvorhergesehener Zusammensturz unzähliger Ursachen, theilt sie aus. Predig. Sal. IX., 11-18. Selbst die Gottheit richtet sich nicht so nach unserm Gebet, sie uns auf dasselbe zu geben. Wie oft findet man die gröfseste Tugend, oder Verdienste, oder Frömmigkeit, unbelohnt? Und doch wird man durch alle Stoische Unempfindlichkeit bey dem Mangel solcher äussern Dinge sich zwar vielleicht minder unglücklich, aber gewiß nicht glücklich machen können.

Zu den von uns nicht abhängigen Glücksgütern, ist sonderlich die natürliche Heiterkeit und Dispo-

Disposition zur Freude zu rechnen, die man sich selbst nicht geben kann. Alle Philosophie kann uns zwar gegen unangenehme Empfindungen hart oder fühlloser machen, aber sie wird keine neue Quellen von Vergnügungen eröffnen.

2) Einige sind unerträglich unglücklich, z. B. die unter die Hand des Tyrannen, oder gar des Religionverfolgers fallen, die, denen viel unerwartetes Unglück begegnet, dagegen sie sich nicht mit Gleichgültigkeit rüsten können, die aus einem hohen Stande herunterfinken, die melancholisch-wahnwitzigen. Alle diese Unfälle können jedem begegnen, und kein Verstand oder Tugend sichert uns davor. Dies macht unser Unglück bitter.

Das allersonderbarste ist die Ordnung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Wir können freilich der unangenehmen nicht entbehren, wenn uns die angenehmen schmackhaft bleiben sollen: allein das erwünschte wäre, daß die unangenehmen vorangiengen, und die angenehmen darauf folgten, denn in dieser Ordnung werden diese durch jene erhoben. Allein wir finden dies nicht: ja es ist der Natur nicht genug gewesen, angenehme und unangenehme Empfindungen blos zufällig unter einander zu zerstreuen, sondern sie hat die betrübte Regel, daß die unangenehmen zuletzt kommen, folglich durch Gewohnheit der ersten, und Erinnerung an dieselben, zwiefach unangenehm werden. Auf die, gegen Freude empfindliche, viel hoffende, wenig fürchtende, Kindheit und Jugend,

folget das Alter. Fast zu aller Freude ist es erstorben, hoffet wenig, fürchtet viel, hat an Leibe und Gemüthe unangenehme Empfindungen, mehr Krankheiten, siehet mit Schrecken den immer nähern Tod, fliehet ihn doch mehr als die Jugend, und liebt das Leben heftiger, ist meistentheils verachtet, und wird wenigstens an Ehre nicht zunehmen, etwan blos dadurch minder unglücklich, daß mancher Alte so kindisch ist, zu glauben, er habe noch viel Verstand und andere Vorzüge, und werde deshalb von andern veneriert. An die Wollust im eigentlichen Verstande ist gar nicht mehr, an Vergnügen an Speise und Trank, wenig zu gedenken: ja das meiste Vergnügen, so die Augen geben konnten, erblasset, da sie sich der Blindheit und Unempfindlichkeit nähern.

War es der vollkommensten Weisheit nicht möglich, eine andere Reihe der Dinge, und eine gütigere Natur zu bilden? Ist dies die beste Welt? — — Es ist wahr, eben diese wunderliche Reihe erstreckt sich durch die ganze Natur, auch über die Welt der Thiere: wo unser Auge bisweilen die Güte der Natur vermisset. Z. B. der grösseste Theil der Thiere scheint dazu geschaffen, durch die Hand des Menschen, oder durch den Zahn der Raubthiere, eines gewaltsamen Todes zu sterben. Geschiehet das nicht, und werden sie alt, so ist ihr Schicksal noch fast trauriger: sie fühlen alles Uebel des Alters, und manche müssen verhungern. Z. B. der alte Löwe, der zu blind und unbehülflich wird, seine Beute zu fangen, und der doch einen sehr heissen Magen hat. Ein altes Pferd

schießt

schießt der Liebhaber der Pferde, der die rechte Stallmeister-Seele hat, aus Barmherzigkeit todt: er ist barmherziger als die Natur, wenn er alle die Mühseeligkeiten des Alters erblicket, welche die Natur diesem seinem Liebling bestimmet hatte. Wirklich er ist doch am meisten Kenner, und muß dies Alter sehr schlecht finden. Was für Martern sind einige einzelne Thiere, bald durch ihre eigene Krankheiten, bald durch die Härte der über alles wenigstens de facto gebietenden Menschen ausgesetzt? Das kleine Kind fängt an, für die Fliege blos im Spiel den schmerzhaftesten Todt zu erfinden, sie mit Stecknadeln zu spiessen, und denn herumkriechen, oder, wenn sie können, herumfliegen zu lassen. Der Naturkündiger fährt in der Härte fort, und treibt sie noch weiter. Er fängt an, lebendige Thiere zu anatomiren, oder an ihrem Leibe allerley Arten von Schmerzen zu probiren: er spiesset sie auf, um sie ja recht langsahm, und unzerstört, sterben zu lassen und dann aufzubewahren: und es giebt Thiere, z. E. ein aus China nach Petersburg gekommenes Insect, so den Menschen in die Ohre kriecht, und sie tödtet oder martert, (der Kakerlak) das sieben Tage lebt, nachdem es gespießt ist. Zwar nicht unglücklicher als der Mensch, der eben so lange in der äussersten Qual, ja wol gar am Spieß, leben kann. Es wird dabey so von allen verfolget und gehaßt, daß auf den Dänischen Inseln in America der Neger davon eine Redensart, borget: ich armer Kakerlak!

Es ist wahr, bey den Thieren läßt sich etwas sagen, die anscheinende Ungerechtigkeit der Natur

zu mildern. Z. B. wenn es wahr ist, was Reimarus in seinem Buch von den Trieben der Thiere behauptet, daß die Thiere kein eigentliches Gedächtniß haben, d. h. das vergangene nicht vom gegenwärtigen unterscheiden, so wird altes Wohl bey ihnen das jetzige Uebel nicht erheben, sondern vielleicht durch Association angenehmer Empfindungen mässigen. Und dabey sehen sie den Tod nicht kommen: er überfällt sie plötzlich und unerwartet, ohne daß sie, so wie wir, glaubten jemahls sterben zu müssen. Sie sterben also nur dann, wenn sie sterben, und nicht lange vorher: und selbst ihr gewaltsamer Todt, selbst das Messer des Schlächters, befreyet sie von den grössern Uebeln des Alters, und ist ihnen der Sache nach doch eben so gut, als der gütige Schuß des gegen sein treues Pferd menschlichen oder freundschaftlichen Stallmeisters. Wenn sie auch einem sehr schmerzhaften Todte ausgesetzt sind, als, die Fliege der Spinne, und das Eichhorn der Rattelschlange: so ist es doch nur ein Uebel von kurzer Dauer, und nicht vorhergesehen. Sie fahren zwar mit Elend aus der Welt; und das siehet schon hart genug aus, und bleibt eine Anklage wider die Natur: aber es ist doch nichts gegen die anscheinende Härten der Natur, die den Menschen betreffen. Selbst bey ihrer langen Quaal scheinen die Thiere, die sie lange aushalten, unempfindlicher zu seyn, und wirklich weniger zu fühlen als wir. Mir ist die Erfahrung immer merkwürdig gewesen, die man mit dem grausamsten Thier, der Spinne, machen kann, wenn man sie mit einem Lichte brennet. Ich habe oft gesehen, daß sie noch ein we-

nig über dem Lichte still saß, um ihr Daseyn zu verstellen: und wenn sie halb gesenget herab fiel, lag sie, um sich wider dem Feinde zu entziehen, in einem verstelleten Tode da, ohne sich zu bewegen. Dies sollte ein Mensch in gleichen Umständen wol lassen. Ihr Schmerz muß doch wol nicht so zuckend seyn, als der unsrige. Indessen sind dis alles nur Milderungen, und eine Anklage scheint gegen die Natur übrig zu bleiben; wenn sie nicht sonst gehoben wird.

§. 7.

Aus den bisher angestelleten Betrachtungen über das Maas der Glückseeligkeit und Unglückseeligkeit in dieser Welt wird es sehr wahrscheinlich, daß Gott uns nicht blos zu diesem Leben geschaffen habe.

War es der unendlichen Weisheit, die zugleich allmächtig ist, unmöglich, mehr Glückseeligkeit zu geben? und warum war sie denn so sparsahm damit, da es ihr nichts kostete, unser ganzes Leben mit Glück zu bereichern, und wenigstens die Zeiten der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die Jugend und das Alter, umzukehren? Denn wer wird so dumm seyn, zu leugnen, daß dis möglich gewesen sey? So gut sie einen sehr ansehnlichen Theil unsrer Leiden in die Zeit vor dem siebenten Jahre gesetzt, und hernach vom 14ten an unsere Jugend blühender gemacht hat, eben so gut hätte sie die Jugend dem Leiden, und das Alter der durch dis Leiden erhö-

heten Lust bestimmen können. Oder, so gut sie macht, daß wir die schmerzhaften Empfindungen der Kindheit vergessen, hätte sie dem Alter das Andenken der Jugend, dadurch alle seine Schwachheiten oder Mittelmässigkeiten zu Leiden werden, gütig entziehen können. Gesetzt, es war der unendlichen Weisheit nicht möglich, den angenehmen Empfindungen mehr Stärke und mehr Dauer zu geben, als sie wirklich haben: konnte sie die unangenehmen, und den Schmerz, nicht einschränken, und ihn kürzer oder unempfindlicher machen? Dis letzte Vermögen kann ihr doch niemand absprechen, da wir vorhin schon von Thieren bemerkt haben, daß ihr Schwerz geringer zu seyn scheint, als der unsrige: oder, da mancher Sinn bey den Thieren viel schärfer als bey uns, und doch ohne alle unangenehme Empfindungen bey ihnen ist, z. E. der Geruch bey den Hunden. Wenn aber auch die Weisheit unsers Schöpfers keine Maasregeln hätte erfinden können, die ganze Natur gütiger einzurichten, so hätte doch die Allmacht dem grossen und langwierigen Unglück einiger Unschuldigen, oder gar Heiligen und Frommen, vorbeugen sollen: und das war ihr nicht unmöglich. Sie durfte nur zu Zeiten unmittelbar handeln, das ist, ein Wunder thun, die Unschuld, oder den Elenden, der ohne seine Schuld unglücklich wird, zu retten. Aber das thut sie nicht, sondern sie läßt alles seinen Gang gehen. Und was sollen wir zu der Gleichheit der Tugend und des Lasters in dem Glück sagen? War beides dem Urheber der Natur gleichgültig, so müßte er gegen seine Geschöpfe ein sehr kaltes und grausames Herz gehabt haben, (ein

Gedanke,

Gedanke, den ich fast für Gotteslästerung halte) denn so viel ist doch gewiß, daß bey der Ausbreitung und Erlaubniß des Lasters das menschliche Geschlecht unglücklich werden wird, obgleich jetzt oft der einzelne Lasterhafte gewinnet, und glücklich ist. Z. E. Titius treibt in der ganzen Stadt Ehebruch: er ist glücklich, er sättiget seine Lüste: er kann durch seine Intriguen alles in der Stadt, in der Residenz, in dem Reiche lenken: er, der von gemeinem Stande ist, schwinget sich in die Höhe, und genießt alles Glück, so in den Oeuvres du Philosophe de Sanssouci einem Grav Gotter vorerzehlt wird: dahingegen erduldet ein Joseph zum Lohn seiner Ehrlichkeit gegen seinen Herrn alle Schrecken des Gefängnisses, und vielleicht reißt ihn die Vorsicht nicht so, wie den in der Bibel, wider aus dem Gefängniß heraus. Er stirbt etwan auf Foltern, um Schandthaten zu bekennen, die er nie begangen hat. Aber kann dabey ein gütiger Schöpfer Ehebruch und Keuschheit gleich geschätzt haben? Jener (der Ehebruch), wenn ihn nicht blos der einzige N. N. triebe, sondern wenn er erlaubt, dem Schöpfer gefällig, und also allgemein wäre, was würde er zu wege bringen? Erst doch wol die venerische Krankheit durch die ganze Welt: Kinder die schon diese Krankheit, und ihre in andere Uebel ausartenden Folgen mit auf die Welt brächten, und das hiesse doch wol in wenig Generationen, den Untergang des menschlichen Geschlechts: den grössesten Kaltsinn des Vaters gegen seine Kinder, weil er nie gewiß ist, ob es die seinigen sind, oder ob sie ein Merkmahl seiner Schande bleiben. Wenn unserm Schöp-

fer

fer dieser an betrübten Folgen so reiche Ehebruch gleichgültig ist, so ist ihm das Wohl und Wehe unsers ganzen Geschlechts gleichgültig gewesen. Und eben dis folget aus seiner Gleichgültigkeit gegen alle andere Laster. Aber welcher schreckliche und fast Gotteslästerliche Gedanke! Denn dis ist nicht, als wenn ein müssiger Zuschauer bey unserm Glück und Unglück gleichgültig ist, und ihnen so zusiehet, wie wir alle einer Comödie: Gott hat uns werden lassen, ohne unsere Einwilligung dazu zu fodern. Er ist also schuldig, wenigstens für die Unschädlichkeit unsers Daseyns zu sorgen, so lange wir nicht durch eigene Schuld und Sünde uns unglücklich machen. Er muß also verbieten, und nicht wollen, was uns so schädlich ist. Er ist schuldig, uns gleichsahm zu erziehen, damit wir nicht unglücklich werden: sonst hätte er uns ungeschaffen lassen können. Und warum hat er denn diese dem Ganzen so schädlichen Laster nicht gleich an der Person gestraft, die sie übte? Warum ist der Tugendhafte oft unglücklicher, als der Lasterhafte?

Und wie sehr nimmt diese Klage zu, wenn ich an den Feind und Verächter Gottes auf einer, und an seinen Liebhaber auf der andern Seite denke? Das ist doch klar, daß es Leute giebt, die, es sey durch Philosophie, oder durch eine Religion getrieben, die sie für Offenbarung halten, Gott inbrünstig lieben, ihn ehren, und allem, was sie seinen Willen zu seyn vermuthen, gehorchen: und diese sind bisweilen unglücklicher, als die Feinde, die Verächter Gottes! Ich frage nicht, kann er

so

so wenig Rachgier haben? Denn ich sehe wol ein, daß er nicht nöthig hat, sich an denen zu rächen, die ihm nie schaden können: aber, kann er ein so kaltes unbarmherziges Herz haben, seinen Liebhabern gar nicht wol zu wollen? Wenn das wäre, welcher abscheulicherer Gemüthscharacter könnte gedacht werden, als, ein solcher unempfindlicher Schöpfer empfindender Wesen, der sie aus dem stillen Schoos des Nichts ohne ihren Consens herausreißt, um sie ohne ihr Verschulden unglücklich zu machen. Was vor Recht hat er dazu? Sie können ihre Nichtexistenz von ihm fodern. Freilich Gewalt können sie nicht gegen den Allmächtigen gebrauchen: aber er handelt doch unrecht, denn wie würde dis ihm gefallen, wenn wir die Allmächtigen wären? Und diese Ungerechtigkeit sollte er blos in kaltem Blut an denen üben, die ihn nicht gereitzt haben, die der beste Theil der Menschen sind, die ihn zur Entzücknng lieben, und zur Entzückung verehren! Kann er das, so weiß ich mir kein kälteres und unerbittlicheres Herz (denn sie beten auch zu ihm) vorzustellen. Hätte ich einen Sohn von dem Temperament, und ich lebte nicht in der Republik, so hat mir der Schöpfer selbst ein Herz gegeben, das Ungeheuer umzubringen, ehe es andern schaden kann.

Allen diesen Klagen wird blos die Antwort abhelfen können: es ist ein zukünftiges Leben, auf welches das jetzige blos eine Vorbereitung ist, und in welchem Glückseeligkeit und Elend nach Verdiensten ausgetheilt, und die erstere grösser seyn wird, als in dem jetzi-

gen

gen Leben. Sobald ich diese Hypothese annehme, verschwindet der Zweifel völlig: unser Leben ist nur eine Zeit der Probe oder der Zubereitung zu einem zukünftigen ewigen, daher ist es gleichgültig, ob in dieser Probezeit mehr unangenehme oder mehr angenehme Empfindungen sind. Sie ist doch nur ein Nichts, gegen die unendliche Ewigkeit, und wenn sie auch noch so schmerzhaft wäre, nicht ärger zu rechnen, als eine übelschmeckende Arzeney, oder chirurgische Operation, welche uns Jahre von Gesundheit zuwege bringen soll. Vielleicht vergessen wir gar im künftigen Leben, durch einen Lethäischen Trunk, aller ihrer Bitterkeiten; oder, wenn wir ja die Thatsachen behalten, so denken wir an sie ohne Affect und neue Betrübniß, so wie an manches Elend, oder wol an das nöthige Erziehungs-Uebel unserer Kindheit. Manches solchen Uebels wird man sich im Alter mit Lachen erinnern können.

Es scheint also freilich aus der Berechnung von Glück und Unglück dieses Lebens zu folgen, daß nach dem Tode ein anderes, die Glückseeligkeit reichlicher und mehr nach Gerechtigkeit austheilendes Leben zu erwarten sey: denn Gott scheint ungerecht und grausahm, recht ohne Ursache sparsahm mit der Lust und verschwendrisch mit dem Schmerz, wenn kein solch zweites Leben wäre.

Wenn dieser Beweiß eines zweiten Lebens blos eine grosse Wahrscheinlichkeit, und nicht eine völlige Gewißheit hat, so kommt es hauptsächlich daher, weil wir keine mathesin bonorum et malorum

rum haben, also bey Abwägnng von Glück und Unglück dieses Lebens gegen einander das Facit zwar wahrscheinlich, aber doch noch ungewiß ist.

Die Zweifel, die man meinem Schlusse auf ein künftiges Leben entgegen seßen kann, muß ich auch nicht verschweigen, wenn ich aufrichtig und unpartheyisch handeln soll. Sie sind

1) man findet auch bey den Thieren so viel Uebel, und in eben der verkehrten Folge, als bey den Menschen, und doch haben die Thiere keine zukünftige Welt zu erwarten. Gott hat nicht mehr Recht gegen die Thiere grausahm zu seyn, als gegen die Menschen: und wenn er gegen das Elend, und gegen das nichtgewünschte Leben der Thiere, so gleichgültig gewesen ist, so könnte er auch gleiche Kälte gegen uns Menschen gehabt, und uns unglücklich geschaffen haben. Denn würden wir also in keinem andern Leben eine Ersetzung des Elendes des jetzigen zu erwarten haben.

Ich bemerke aber hiegegen,

a) es ist schon oben gezeiget, daß die Disproportion zwischen Glück und Unglück bey den Thieren geringer, und ihr Unglück minder dauerhaft oder heftig sey, als unseres. Vielleicht sind sie also für ihr Daseyn, und für die Erduldung des Uebels, so ihnen zustößt, mittelmäßig durch das Gute belohnet, das sie im Leben genießen. — — Freylich nur eine halbe Antwort: denn sie trift die

ver-

verkehrte Ordnung von Alter und Jugend, und die von Menschen, denen doch der Schöpfer sie preis gegeben hat, künstlich gemarterten Thiere, nicht.

b) Man nimmt bey diesem Einwurf freilich nach der gewöhnlichen Meinung an, daß die Thiere kein anderes Leben, in dem sie glücklicher werden sollen, zu gewarten haben. Allein ein solcher Satz ist deswegen, weil er eine gemeine Meinung ist, noch gar kein Einwurf gegen einen sonst richtigen Schluß. Sie ist doch noch keine erwiesene Wahrheit: auch nicht die allgemeine Meinung des ganzen menschlichen Geschlechts, denn alle die Philosophen oder Völker, die bey den Thieren die Seelen-Wanderung behauptet haben, weichen diesem Zweifel aus. Ich gestehe gern ein, daß diese Seelen-Wanderung ein sehr abgeschmackter Gedanke sey, wenn Menschenseelen in Thiere fahren: denn da würden wir immer heruntergesetzt, und das Unrecht, über dessen Anschein wir die Natur anklagen, durch die Philosophie nur mehr vergrössert. Allein man kann auch eine andere Seelenwanderung annehmen. Es wäre möglich, daß die Seelen der Thiere in der künftigen Welt wieder auflebten, und in glücklichere, es sey thierische Leiber, von eben der Gattung, oder in andere, mit einer Veredelung führen.

Die

Die Offenbarung schweiget zwar hievon: aber was gehet uns das in der Philosophie an? Ich trage einen philosophischen Zweifel vor: hier soll mir doch wenigstens niemand einen Zweifel aus dem Catechismus oder aus dem Compendium machen.

Allein selbst dies Stillschweigen ist gar keine Verneinuug. Die Offenbarung ist Menschen gegeben, um ihnen den Weg zum ewigen Leben zu zeigen. Hatte sie nöthig, vom künftigen Leben der Thiere zu handeln, wenn dergleichen anders ist? Doch vielleicht schweigt sie nicht stille. Siehe Röm. VIII, 18 - 22. welches, ohne Kunst verstanden, den Thieren ein besseres Leben verspricht. — — Siehe Gedanken von der Lehre der H. S. von der Sünde §. 32. S. 306 - 308.

c) Der Zweifel setzt zum voraus, daß Gott gar keine Güte habe, sondern nur gleichsam zum Zeitvertreib der langen Weile einer Ewigkeit, empfindende Wesen geschaffen habe.

Dies ist doch wirklich eine fürchterliche Anklage. Sie stimmt mit den vielen Merkmahlen von Güte nicht überein, die in die Natur geprägt sind: sie läßt unbegreiflich, warum der Schöpfer so übelthätig sollte gewesen seyn, das Betrübte zuletzt zu verspaaren, und vorhin das Gute so sparsahm auszutheilen. Wie war es doch möglich, daß

er uns so sanfte und menschenliebende Triebe anschaffete, wenn er selbst so abscheuliche Grausamkeit hatte? Denn das ist doch gewiß, daß jeder Tyrann gegen das Werk seiner Hände, gegen sein Kind, ja gegen jeden, der ihn nicht beleidiget und in Gefahr gesetzt hatte, (und das kann niemand Gott thun) mitleidiger gewesen seyn würde, wo er vollkommene Macht zu handeln gehabt hätte.

2) Es sey zwar keine Welt voll Belohnungen und Strafen: aber Gott habe gesehen, daß er durch die Furcht der Menschen, und durch die falschen Propheten, die dergleichen vorgeben würden, genug ausrichten könnte, um dem allgemeinen Ueberhandnehmen der Laster, bey denen das menschliche Geschlecht nicht bestehen könnte, zu steuren.

Dies wäre am Ende nur eine Antwort auf einen Theil des Zweifels, nehmlich der von Gleichheit des Glücks der Tugend und des Lasters, und also von der unverantwortlichen Gleichgültigkeit unseres Schöpfers gegen die Sünde hergenommen ist. Alles übrige berührt sie nicht. Und auch hier ist sie schlecht: betrübt, wenn der Schöpfer nicht gut seyn kann, ohne unsern Betrug zu wollen, einen Betrug der doch nicht immer gelingen wird.

Diese Hoffnung eines künftigen Lebens, so ich bisher erwiesen habe, ist uns in der Moral deshalb wichtig, weil aus ihr die ganze Sanction der Moral herzuleiten ist. Die Offenbarung macht sie unwidersprechlich gewiß.

§. 8.

§. 8.

Die Moral giebt nns nicht bloſſe Rathſchläge, ſondern ſie ſchreibt uns Pflichten vor. Dies iſt ihr Unterſchied von der Politik: und in der That würde mancher Spruch der Moral, der blos auf das allgemeine Beſte gehet, für mich kein vernünftiger Rathſchlag ſeyn, wenn er nicht vorher Pflicht wäre, indem ich vielleicht bey dem allgemeinen Schaden und Unglück mein beſonders Glück finden kann.

Wir müſſen daher fragen, was Pflicht ſey: und es iſt mir nicht ſowohl um eine trockene Definition der Pflicht, als um das zu thun, wodurch Pflicht zur Pflicht wird, und ſich von dem Rathſchlage, oder Ermahnung, unterſcheidet.

Die alte Moral der Heyden war bisweilen um die Verpflichtung unbekümmert. Die Töne *honeſtum*, und *naturae obedire*, fülleten das Leere aus: aber da war denn auch wirklich gar kein Beweis, ſondern blos Befehl und Sätze des Philoſophen.

Die Wolfiſche Philoſophie pflegt gemeiniglich die Pflicht von den Motiven herzuleiten, und ihr iſt es einerley, ich bin dazu verpflichtet, oder, ich habe Motive dazu. Allein wir gedenken gewiß bey dem Worte Pflicht, ſelbſt im gemeinen Leben, mehr als dies: und wenn hierin allein die Pflicht beſtünde, ſo würden wir völlig unſere eigene Herrn ſeyn, und Moral, ja auch ſogar das jus naturae vernichtet werden.

Die Bewegungsgründe nimmt die Wolfische Philosophie von meinem eigenen Vortheil, oder, wie sie es nennet, von der Beförderung meiner Vollkommenheit her. Allein wie kann hieraus Pflicht und Schuldigkeit entstehen? Gesetzt ich sehe die Bewegungsgründe, und meinen Vortheil vollkommen ein, so handele ich freilich weise, wenn ich die dazu dienende Mittel befolge: aber wem bin ich dazu verpflichtet? Mir selbsten, wird man sagen! Allein ich kann mich ja meiner Pflicht erlassen: so wie man sonst überall, wo ich jemanden etwas schuldig bin, mich vor frey von der Schuldigkeit hält, wenn der sie mir erläßt, dem ich schuldig war. In der That weiß ich mir von dem Ausdruck, Pflichten gegen mich selbst, alsdenn gar keinen Begriff zu machen, wenn ich ihn im allereigentlichsten Verstande nehme, so daß ich selbst der Verpflichtende und der Verpflichtete bin, weil ich mich gleich dispensiren könnte: ob ich gleich, der Kürze des Ausdrucks wegen, es zwar geschehen lasse, daß man die Pflichten gegen Gott, die zu unserm eigenen Besten gereichen, Pflichten gegen uns selbst nennet.

Freylich, wenn ich die Motiven zu einer gewissen Handlung ohne alle Wölkung von Zweifel und Affecten einsehe, so kann man sagen, daß ich zu der Handlung gezwungen bin, und daß es mir unmöglich ist, das Gegentheil davon zu thun. Z. B. wenn mich der Henkersknecht auf die Folter legen, und ein anderer mich befreyen will, und ich stecke in gar keinem melancholischen oder andern Irrthum, der mir anräth, mich, etwan in Hoffnung

nung einer gröſſern Stufe der Seeligkeit oder des Nachruhms, foltern zu laſſen, ich habe auch eben keine Caprice, keine Dollheit, keinen wunderlichen Affect: ſo iſt es ſo unmöglich, mich auf die Folter legen zu laſſen, als dem Waſſer, in freyem Raum bergan zu flieſſen. Allein wer nennet die Unmöglichkeit des Gegentheils, wenn er nicht figürlich reden will, Pflicht? Wer ſagt: die Pflicht des Waſſers iſt, bergunter zu flieſſen? oder meine Pflicht, nicht aufwärts zu fliegen? Das eine heißt, Nothwendigkeit, aber das iſt ſo weit von Pflicht verſchieden, daß niemand je die Nothwendigkeit vermeiden kann, hingegen Pflichten eben desfalls vorgeſchrieben werden, weil man uns Strafe drohet, wenn wir ſie übertreten.

Allein ſelten ſehen wir das ſo vollkommen ein, was unſere Pflicht iſt: wir irren, wir halten, es ſey nun ein Fehler des Verſtandes, oder die Schuld des Affects, das für nützlich, oder angenehm, oder Ehrebringend, was uns ſchädlich iſt. Wir haben alſo, wenigſtens zuweilen nach unſerm Gemüthsſtande, Motive zu dem Unrecht: deshalb aber ſagt doch niemand, wir ſeyn dazu verpflichtet. Sonſt kann jeder, der ſich duellirt, nur vor dem Richter ſagen, ich war verpflichtet mich zu duelliren: denn ohne Motive, und träumend, thut es wahrhaftig keiner. Wie, wenn ich aus einem Fehler des Verſtandes, oder Affects, oder Gewohnheit, die Motiven zum guten nicht einſehe, ſondern mich bey Hurerey, Diebſtahl, oder Mordthaten, für glücklicher halte:

bin ich denn doch nun wirklich verpflichtet, diese Bosheiten vorzunehmen? Auf die Art werden wir stets Pflicht gegen Pflicht sehen: denn wenn der andere verpflichtet ist, mir zu stehlen, weil es sein Vortheil ist, so möchte ich vielleicht verpflichtet seyn, ihn über den Haufen zu stossen, weil es mir vortheilhaft ist das meinige zu behalten. Pflicht würde alsdenn seyn, was einem jeden gut dünkt, und ein wahres bellum omnium contra omnes aus lauter Pflicht entstehen.

Ich muß doch dies noch hinzusetzen, daß, was meine Pflicht ist, oft mein Vortheil nicht ist. Des Wächters Vortheil kann seyn, die ihm übergelegene Diebesbande nicht durch Geschrey zu entdecken, und er hat starke Motive dazu: der vorn stehende Soldat, kann Motive haben, zu laufen. Aber ist es darum seine Pflicht? Da unser eigenes Interesse so oft vom allgemeinen verschieden ist, so wird uns die Moral oft Regeln vorschreiben, zu denen wir in gewissen einzelnen Fällen keine Motiven haben, falls wir nicht jemanden, der uns wegen der Uebertretung dieser Regeln straft, denken.

Mir sind Pflicht, und Recht, correlata. Ich sehe keine Pflicht, wo nicht jemand ein Recht hat, etwas von mir zu fodern, und im Fall der Unterlassung mich dazu durch Anthuung allerley Uebels zu zwingen, es sey nun blosses Rachübel, (bellum) oder Strafübel, mit welchem letzteren Nahmen ich es nenne, wenn er mein Gesetzgeber ist. Mir ist Pflicht: was ein anderer von mir zu for-

fodern das Recht hat. Sein Recht wird dieſen Probierſteiu haben, daß es mir ſelbſt nicht ungereimt vorkommt, daß er es fodert, auch allenfalls, da ich es nicht leiſte, Rachübel gegen mich gebrauchet: und daß ich mich ſelbſt in gleichem Falle geneigt fände, ein gleiches von ihm zu fodern und zu erzwingen. Jede Pflicht erfordert folglich einen andern, der ein jus exigendi hat: und dieſen müſſen wir in der Moral ſuchen, wenn ſie ſich über bloſſe Bitten, oder Rathſchläge erheben ſoll. Ihre imperfecta officia gegen den Nächſten hat der Nächſte kein Recht zu fodern: und das was man Pflichten gegen uns ſelbſt nennet, erlaſſen wir uns auch ſelber, ſo oft wir ſie übertreten. Wo kommt alſo die Verpflichtung in der Moral her?

§. 9.

Keine andere Verpflichtung weiß ich mir in der Moral vorzuſtellen, als die von dem vermuthlichen Willen (oder offenbahrten, ſo bald es theologiſche Moral wird), eines allgemeinen Geſetzgebers, Gottes, entſtehet.

Um aller Misdeutung vorzubeugen, erinnere ich, daß ich bey dem eigentlichen jure naturae die Verpflichtung nicht blos daher leite, und alſo mich in die Streitigkeit derer nicht menge, die auch kein jus naturae ohne Geſetzgeber zugeben wollen. Denn hier, denke ich, würde allenfalls auch die Uebereinſtimmung des zur Rache, gegen den Beleidiger der Einzelnen, gereizten menſchlichen Geſchlechts die

Sanction machen. Der starke Mörder, der im statu naturae schwächere Unschuldige ermordet, wird der gemeinen Rache und Sicherheit aller übrigen zum Opfer werden: und eben so der ohne Schein des Rechts Kriege anfangende. Und eben darum schreibt man Krieges Erklärungen, (zu deren Gebrauch uns eigentlich das jus naturae nöthig ist) nicht daß man Gotte, sondern daß man der übrigen Welt seine Sache plausibel mache, und sie entweder zur allgemeinen Hülfe ermuntere, oder wo das nicht ist, sie doch abhalte, sich gegen uns, da wir Krieg anfangen, zu alliiren. Man verlangt also von ihnen, und nicht von Gott, die Sanction des juris naturae. Auch sehe ich beym jure naturae nicht, wie man die Idee Gottes zum Grunde legen könne: denn so wäre es ja nicht möglich, gegen das Volk, oder den König, so keinen Gott erkennet, oder keine Vorsehung und Strafgerechtigkeit des Gottes glaubet, oder einen falschen ihm Ungerechtigkeit gebietenden und etwan Amerika an Spanier verschenkenden Gott annimmt, eine überzeugende Deduction der gerechten Sache aufzusetzen, wenn es uns zum Kriege reitzte. Ist kein Gott da, so muß es doch gerechte Hände und gerechtes Stal scheuen. Allein das jus naturae gehet mich hier nicht an, ich rede blos von Moral. Drey Sätze brauche ich:

1) Gott hat ein Recht uns Vorschriften zu geben, und sie mit Strafen zu begleiten: oder, Gott ist Oberherr und Gesetzgeber. S. Tr. von der Sünde §. 3 - 8. der neuen Auflage.

Nichts

Nichts kann ein so vollkommenes Eigenthum seyn, als das, was ich nicht blos cultivirt, sondern selbst hervorgebracht habe: und auf diese Weise sind alle Dinge ein Eigenthum Gottes, und zwar mit einem viel höhern Recht, als jemahls ein menschliches Eigenthum gedacht worden ist. Denn alles unser Eigenthumsrecht läuft doch am Ende nur auf die erste Occupation der Sache, auf die wir gleichsahm compromittiren, und uns damit beruhigen müssen, wenn wir uns nicht ewig unter einander schlagen wollen, oder, wenn ich noch einen Schritt weiter gehe, auf die erste Cultur und Brauchbarmachung einer vorhin unbrauchbaren Erde oder Materie hinaus. Nichts ist ganz unser Werk, und aus Nichts haben wir nie Etwas, so uns zugehören könnte, hervorgebracht.

Wollte aber auch jemand eine ewige Materie annehmen, folglich Gotte die Hervorbringung aus Nichts ableugnen, so würde ihm doch das Eigenthumsrecht aus der ersten Besitznehmung, und aus der Bildung und Brauchbarmachung der rohen Materie, an die schlechterdings niemand Anspruch machen konnte, weil ausser Gott niemand da war, in einem so hohen Grad zukommen, als es sich wieder bey keinem menschlichen Besitzer denken läßt.

Nun aber hat jeder ein Recht, über sein Eigenthum zu disponiren, mir die Vorschriften zu geben, nach welchen ich es gebrauchen darf, und, wenn ich es wider seinen Willen gebrauche,

oder es verletze, mir ein Rachübel zuzufügen. Dies Recht würde man Gotte nicht ableugnen können, wenn er auch unser eigener Oberherr nicht wäre. Da wir aber niemahls eine Handlung vornehmen können, ohne Werkzeuge ausser uns, die ein Eigenthum Gottes sind, dabey zu gebrauchen, so ist klar, daß Gott ein Recht habe, uns Vorschriften aller unserer Handlungen zu geben, und uns, im Fall der Uebertretung, mit Rach-Uebeln zu verfolgen.

Bedenkt man hiebey, daß nicht blos die Dinge ausser uns, sondern wir selbst, von Gott erschaffen, und dadurch sein Eigenthum seyn: so wächst sein Recht uns Vorschriften, die nunmehr Gesetze heissen müssen, zu geben, und wir werden nun, weil wir selbst seine Unterthanen sind, die Rach-Uebel, so er uns anthun kann, Strafen nennen müssen.

Dies Recht Gottes bekommt noch einen neuen Zusatz, weil es zugleich seine Pflicht ist, und er grausahm und hassenswürdig wäre, wenn er es nicht übete. Er hat Menschen, ohne ihre Einwilligung zu fodern, oder fodern zu können, eine sehr gefährliche Existenz gegeben, dabey sie sich durch gewisse Handlungen, zu denen sie heftige Reitzungen haben, und die wir Sünde nennen, sehr unglücklich machen können: und nehme ich noch dazu ein zukünftiges Leben, und also in Ewigkeit fortdaurende natürliche Folgen unserer Handlungen an, so würde dies Unglück unendlich werden können. Da wir diese gefährliche

liche Existenz von ihm haben, so scheint er schuldig zu seyn, uns nicht allein vor der Gefahr zu warnen, sondern auch, da wir zu unverständig sind, durch Drohung willkührlicher Strafen abzuhalten. Diese Strafen müssen dereinst strenge vollzogen werden, wenn sie ein Abhaltungsmittel seyn sollen: und dienen sie nicht, den Uebertreter des Gesetzes selbst, der sie leidet, zu bessern, so haben sie doch den Nutzen, andere durch sein Exempel abzuschrecken. —— —— Wenn Gott alles dies unterliesse, so würde er eben so abscheulich, und noch abscheulicher seyn, als ein Vater, der Kinder zeugte, und doch durch kein Zuchtmittel sie von ihrem äussersten Verderben abhalten wollte. Der häßliche Vater hätte noch die Entschuldigung, er sey durch einen Zwang der Natur genöthiget, sie zu zeugen, sonst würde er es dabey gelassen haben: aber Gott hatte keinen solchen Trieb, auf den er die Schuld unsers unglücklichen Daseyns werfen kann, wenn er uns nicht würdiget, uns gleichsahm zu erziehen, und von Unglück abzuhalten.

Wenn überdas einige Unschuldige, denen er ihre Existenz gegeben hat, und die sein Eigenthum sind, durch anderer Bosheit so unglücklich werden, daß es sie reuen könnte, gelebt zu haben: so hat er wenigstens ein Recht sein angefallenes und beleidigtes Eigenthum zu rächen, und wenn der diesem unschuldigen von ihm geschaffenen Eigenthum angethane Schmerz sehr groß ist, eine wahre Verpflichtung zum Gebrauch

brauch dieser Rache, also ein Recht im höchsten Verstande.

2) Wenn Gott nicht ungerecht und grausahm ist, so muß er ernstlich wollen, daß die Menschen so glücklich sind, als möglich ist. Sein Wille muß also die ausgedähnteste Glückseeligkeit seyn. Hatte er den Willen nicht, so hätte er uns mögen unerschaffen lassen. Es ist aber auch kaum zu gedenken, wie es möglich seyn könnte, daß er ihn nicht habe: da unsere grösseste Glückseeligkeit ihm nie schaden, oder nie so nahe kommen kann, seinen Neid zu erwecken; und da er uns doch ein Daseyn, mit tausend eingemengten Annehmlichkeiten, gegeben hat, und es unmöglich war, daß er dies Geschöpfen, die er blos selbst hervorbrachte, aus Feindschaft aufdrung. Denn ehe sie waren, hatten sie ihn noch nicht beleidiget.

Ist nun aber der ernstliche Wille unseres vollkommenen Oberherren, daß, nicht etwan ich allein, sondern auch alle andere, so glücklich seyn sollen als möglich ist, so folget hieraus, daß ich diese Glückseeligkeit nicht allein nicht hindern, sondern auch alles thun soll, welches die allgemeinste und grösseste Glückseeligkeit befördert. Ich muß die Vorschrift,

Suche die ausgedähnteste Glückseeligkeit zu befördern,

als den vermuthlichen Willen Gottes, folglich als sein Gesetz ansehen: und ich kann nicht

eins

etnmahl an diesem seinem Willen zweifeln, wenn ich ihn nicht für grausahm ausgeben will.

3) Es ist höchst wahrscheinlich, daß Gott die frevelhaften Uebertreter dieses seines Gesetzes strafen wird. Das Recht hat er dazu, und was ich oben von seiner Schuldigkeit für unser Glück zu sorgen gesagt habe, beweiset, daß er sich dieses Rechts bedienen werde, wenn er nicht ein kaltes und grausahmes Herz hat. Selbst die Güte gegen seine Geschöpfe nöthiget ihn zu Strafen.

Es ist wahr, wir sehen selten etwas von Strafen der Gottheit vor Augen. Selbst das Unglück sehr lasterhaft gewordener Völker ist meistentheils nur natürliche Folge ihrer Laster. Höchstens bey Meineiden beobachtet man bisweilen sonderbahre Exempel von Unglück, die als Strafen einer Gottheit angesehen werden könnten: allein hier ist Gott besonders Garant und kann seine Wahrhaftigkeit nicht retten, ohne in dieser oder in jener Welt zu strafen.

Allein da vorhin wahrscheinlich gemacht ist, daß eine andere Welt nach dem Tode bevorstehe, so ist nichts natürlicher, als was so viele Völker auch ohne Offenbahrung gethan haben, in ihr die Strafen zu erwarten. Was für Strafen

Das frage nicht, die hat unwandelbahre Weisheit den Sterblichen verhüllt, daß sie sich fürchten sollen.

Das

Das einzige, so man philosophisch gegen diese Strafen einwenden möchte, ist, daß sie nicht publicirt sind, und bey uns für billig gehalten wird, nicht mehr zu strafen, als man im Gesetz deutlich gedrohet hat. Allein

a) fällt dieser ganze Einwurf weg, so bald man eine Offenbarung glaubt, welche sich über die Strafen erklärt. — — — In der That würde der ganze Einwurf, wenn er gegründeter wäre als er ist, ehe ein Beweis seyn, daß irgendwo eine Offenbarung vorhanden seyn müsse, in der Gott ausdrücklich drohe zu strafen.

b) Aber auch ohne die hat doch Gott bey Strafen eben das Recht, als wir bey Rachübeln. Ich kann mich an dem, der mich beleidiget, rächen, ohne es vorher gedrohet zu haben. Er mußte es billig von selbst vermuthen.

c) Wenn unsere Gesetzgeber anders verfahren müssen, so kommt es theils daher, weil sie Menschen voll Affect und Irrthum sind, die sich oft in der Strafe ungleich seyn würden, wenn sie ohne Gesetz nach Willkühr dictirt würde; theils weil sie blos per pactum Gesetzgeber sind, also auch über die Gesetze und wie hoch gestraft werden solle, ein pactum expressum machen müssen. Allein beides fällt bey Gott weg.

Etwas näheres von der Art dieser Strafen lehrt uns die Philosophie nicht, sondern läßt uns blos befürchten. Ihre Zeit, Art, und Grösse, bleibt der Willkühr des Oberherrn, der sie zu üben Recht hat, so fern anheim gestellt, wenn sie nur nicht grösser sind, als das Uebel so sie vermeiden sollen.

§. 10.

Der Wille Gottes, mit dem er uns geschaffen hat, ist laut des vorigen §. unsere Glückseeligkeit, also werden wir folgenden Satz für seinen Befehl ansehen müssen,

Suche die ausgedähnteste Glückseeligkeit des Ganzen zu befördern;

und dieser Satz ist es, aus dem ich die ganze Moral herleite.

Wäre er kein Gebot Gottes, so würde er schon sehr acceptabel seyn. Die Hälfte, und wol die grössere Hälfte von ihm würde in unserm besondern Eigennutz schon gegründet, also eine Haus- oder Personal-Politik seyn: die andere Hälfte, wo mein eigner Nutzen nicht durch anderer Glückseeligkeit erhalten wird, wäre doch gleichsahm die Politik des ganzen menschlichen Geschlechts. Es würden daraus die Klugheits-Regeln folgen, über die das menschliche Geschlecht sich untereinander zu vergleichen hätte, wenn es glücklich seyn wollte, und von denen jeder Mensch wünschen muß, daß alle Menschen sie beständig befolgen möchten. Es ist wahr, die menschliche Gesellschaft darf sich nie

über

über sie dergestalt vereinigen, daß sie sie zu bürgerlichen Gesetzen macht, und auf alle ihre Uebertretungen Strafen setzt: wie einem vielleicht aus dem ebengesagten zu folgen scheinen könnte. So sehr es im Anfang der Völker, und bey ihrer Einfalt, angehet, die Vorschriften der Moral in bürgerliche Gesetze zu verwandeln: so unmöglich ist es doch, und so schädlich würde es seyn, so bald die Völker groß und erwachsen sind. Denn theils sind die Uebertretungen der Moral zu geheim, als daß die Obrigkeit sie wissen und untersuchen könnte, ja oft sind sie so versteckt, daß sie sie nicht entscheiden kann, falls man ihr nicht das Recht geben will, ex bona fide, und ohne klaren Beweis von Thatsachen, oder ohne klare Gesetze zu entscheiden, welches denn so viel ist, als jeden Richter zum Despoten machen: theils wäre es unmöglich, Uebertretungen dieser Art irgend zur Notitz des Magistrats zu bringen, wenn er nicht delatores und Spionen halten, oder delatoribus erlauben soll, zu klagen; denn bey den meisten moralischen Sünden ist eigentlich kein Beleidigter, der Recht zu Klagen hat; allein Spionen und delatores sind die Pest der Republik, und der Unschuldige ist bey ihnen nicht sicher: (Exempel: Hurerey, Ehebruch ꝛc. so niemand als der Beleidigte anzeigen soll, oder alle unsere Tritte sind unsicher) endlich wird das Volk in die ärgste Sclaverey versinken, wenn die Obrigkeit das Recht hat, jede Uebertretung der Moral, die leider so häufig sind, zu ahnden. Denn sie wird es da thun, wo sie einen züchtigen und demüthigen will, und da ignoriren, wo sie wohl will, und man ihr blindlings in andern Dingen

gehorchet: durch Strafen also, vor denen kein Mensch sicher ist, wird sie jeden zwingen können, ihr in andern Stücken zu gehorchen, und den vollkommensten Despotismus zubereiten.

Daher ist freilich nicht zu rathen, daß man die ganze Moral, oder ihren grössesten Theil, in bürgerliche Gesetze aufnehme: und ich tadele es an manchen alten Gesetzgebern der Griechen, wenn sie die Moral zu viel in ihre Gesetze eintrugen. Es zeugte von dem Anfang, der Kindheit, der Rauhigkeit, und gleichsahm der Miniatüre der Griechischen Republiken, und es konnte nicht lange bestehen, war aber auch früh im Anfang der Chicane unterworfen, wenn ein kluger Bösewicht einen fertigen Mund hatte.

Allein dem ohnerachtet hat das menschliche Geschlecht eine Strafe, wodurch es die Uebertretungen der Moral zu ahnden pflegt, und also den Satz, suche die ausgedähnteste Glückseeligkeit zu befördern, zur halben Pflicht gegen das Publicum macht. Denn da die Beobachtung dieser Vorschrift das allgemeine Beste befördert, so denkt man ordentlich von demjenigen wohl, der sie befolget, vom andern übel: das ist, der eine hat Ehre, der andere Schande, beides ein wirklich grosses Gut und Uebel, wie wir unten sehen werden. Die Römer und Griechen pflegten häufig Ehre und Schande zur Haupttriebfeder, ja zum Kennzeichen und Sanction der moralischen Pflichten zugleich zu machen. Sie giengen freilich darin zu weit; denn oft sind die Meinungen der Welt so

wunderlich, daß selbst die Beleidigungen uns Ehre bringen,

und Alexander heißt der Grosse,
Weil in des Nichts verlohrnen Schooße
Ung und Ascan begraben sind.

von einer Caprice, von einer Mode hängt wol die Ehre ab: und die Tugend kann bisweilen Schande bringen. Daher ist diese Sanction nicht allein genug. Allein überhaupt und in den meisten Fällen befiehlt uns doch die Ehrliebe eben so gut,

Suche die ausgedähnteste Glückseeligkeit zu befördern:

daher auch, wie wir unten sehen werden, die Ehrliebe ja nicht ausgerottet, und gleichsahm diese Geissel menschlicher Tugend nicht getödtet werden soll: und die so die Religion aufheben, nachdem wir die Ehre der Alten nicht mehr in der Moral haben, ja noch dabey das Point d'honneur und die Liebe zum Nachruhm lächerlich machen, zerstören die ganze Moral. Nehme ich aber die Ehrliebe an, so folgt eben das Principium daraus,

suche die ausgedähnteste Glückseeligkeit zu befördern:

denn dies ist doch der ordentliche Weg, allgemeine Billigung und Ehre zu erlangen.

Man verstehe aber diese Regel wol, die ich nicht gern mit der Wolfischen: suche deine Vollkommenheit zu befördern, verwechselt haben möchte.

1) Ich rede nicht von Vollkommenheit, sondern von Glückseeligkeit. Beide sind sehr verschieden.

schieden. Z. B. leblose Dinge haben Vollkommenheit, aber keine Glückseeligkeit, gegen leblose Dinge habe ich keine Pflichten: z. B. wenn ich mir einen Stul mache, habe ich keine Verpflichtung, ihn so schön zu machen als mir möglich ist. Auch ist bey Menschen oft Glückseeligkeit und Vollkommenheit sehr verschieden. Diese setzt einen Zweck, und Geschicklichkeit dazu, zum voraus: jene besteht in angenehmen Empfindungen. Oft kann eine Vollkommenheit uns unglücklich machen: z. B. magna ingenia fere melancholica. Etwas Thorheit muß bey dem frölichen Temperament seyn, und etwas zu viel Verstand macht zur Freude zu nachdenklich. Schönheit machte die Clarissa unglücklich.

2) Ausgedähnteste Glückseeligkeit faßt in sich

a) daß sie sich so weit erstrecken soll als möglich; nicht blos auf uns, sondern auch auf andere. Gewiß Gott wird anderer Glückseeligkeit so gut wollen als meine: sie sind so gut sein Geschöpf als ich.

b) so groß seyn soll als möglich.

Dies ist wieder vom Wolfischen Principium, Deine Vollkommenheit, verschieden. Wolf nahm blos das Principium des Eigennutzes, so in der Privat = Politik ein Grundsatz seyn konnte, zum Principium der Moral an.

Es ist wahr, Wolf bildete sich dabey ein, zu zeigen, daß jede Tugend unser eigener

Vortheil sey: allein wenn ich nicht an einen strafenden und belohnenden Gott denke, ist sie das nicht stets an und vor sich, sondern oft mein Privat-Vortheil mit dem Schaden des Ganzen verbunden. Ich gestehe wieder ein, daß ich mich gewärtigen muß, andere blos eigennützige werden mir auch schaden: allein das unterlassen sie nicht zu thun, wenn ich auch noch so sehr meine Pflichten beobachte; und andere tugendhafte erfüllen oft alle Pflichten gegen mich, wenn ich heimlich das Gegentheil der Pflichten thue, und ein Heuchler bin.

§. 11.

Ich komme zur Beschaffenheit des Menschen, dem die Moral Vorschriften giebt.

Zuförderst finde ich in ihm eine gewisse nahe Fähigkeit, diese Vorschriften zu entdecken, und zugleich eine ganz andere Empfindung davon, als wenn uns blosse Klugheitsregeln erwiesen werden. Er merkt, es sey Pflicht. Die Engländer nennen dies, *moral sense*, in Nachahmung wage ich den Ausdruck: moralisches Gefühl. Die Bibel hat zwar schon einen Ausdruck davon, der sehr bequem ist, sie sagt, das Werk des Gesetzes sey in unser Herz geschrieben. Röm. II, 14. 15. — Andere Vorstellung davon Sprüchw. I, 20. 21. VIII, 1-10. IX, 1-4. — Allein des Ausdrucks: Gesetz des Herzens will ich mich nicht bedienen, weil er uneigentlich ist. In der

That

That ist dieses moralische Gefühl ein Stück, und gleichsahm die eine Hälfte des Gewissens. Zum Gewissen gehört nemlich,

1) das Bewustseyn dessen, was, und wie ich es gethan habe. Dies ist blosses Gedächtniß.

2) ein gewisses, mit einem beruhigenden oder verklagenden und beschämenden Gefühl verknüpftes Urtheil über mich selbst, und über meine Handlung. Dies letzte ist das moralische Gefühl.

Wir alle haben dies Gefühl: und wir empfinden den Vorwurf ein moralisches Uebel gethahn zu haben, ganz anders, als vom blossen schädlichen und thörichten. Wir pflegen, wenn wir es bey uns selbst gewahr werdeu, uns zu schämen, zu verurtheilen, zu entschuldigen, und zwar ganz anders als wenn blos von Thorheit die Rede ist: und bey andern zürnen wir darüber. Oft, wo wir nicht wissen, warum etwas verwerflich sey, ja sogar wo wir es durch Räsonnements entschuldigen, und es aus einem Irrthum des Verstandes für recht halten, drohet uns doch diese innerliche unaufgeklärte Empfindung.

Dies Gewissen ist keine blosse Tochter unserer sich bewusten Vernunft, die Vernunft erfindet uns nicht seine ersten Rechtssätze, sondern sie entwickeln sich vor dem Räsonnement. Es ist etwas angebohrnes, das niemand vermisset, ob er es gleich nicht erklären kann. Wer theoretisch die

Lüge für erlaubt hält; wird doch wol darüber roth, wenn sie entdeckt wird, und er sich noch nicht völlig an die Lüge gewöhnt hat. Der Stich, den wir empfinden, wenn wir uns eines Undanks erinnern, wird sich auch bey dem spüren lassen, der theoretisch die ganze Lehre von der Dankbarkeit wegraisonnirt: ja selbst da, wo ich eine gewisse Art des Dankes nicht erzeigen soll noch kann, z. B. im Kriege und im Gerichte, wird mich doch der Schein des Undanks, ungeachtet meine Ueberzeugung mich lossspricht, martern.

Eben dies moralische Gefühl ist kein Kind der blossen Erziehung: sonst würde es bey einigen ganz fehlen.

Es ist wahr, wo gar keine menschliche Vernunft ist, sondern einer ohne Sprache bey dem Vieh aufwüchse, möchte es nicht entstehen: eben so wie es das Vieh nicht hat. Aber es scheint doch etwas zum Grunde zu haben, so noch ausser der Vernunft und Erziehung liegt, und sich entwickelt, wenn wir mit andern Menschen umgehen, wo wir Unrecht thun und leiden können. Selbst etwas mechanisches finden wir von ihm in die Structur unsers Körpers gemischet, das wir blos bey dem Gefühl eines moralischen Unrechts gewahr werden. Das deutlichste ist, das Erröthen, so gar kein Thier thut: das nächste, das blaß werden, wo uns ein grosses Bubenstück mit Recht schuld gegeben wird, ungeachtet eigentlich uns keine Gefahr drohet: das nächste das Verstummen, das confus-Reden, und das

ver-

verfährliche Gesichte, auch da wo wir uns wirklich nicht fürchten, und leicht eine Antwort erfinden konnten.

Dies Gefühl, dies Gewissen macht gleich eine Gränzlinie zwischen Regeln der Klugheit und Geboten der Sittenlehre, die, wenn wir sie gleich niemanden beschreiben können, uns selbst doch merklich und fühlbar ist. Das Böse diesseits der Linie sehen wir nicht blos als schädlich, als dumm, sondern auch als strafbar an.

§. 12.

Zu diesem moralischen Gefühl gesellet sich noch, und vermehrt es, eine gewisse Leichtigkeit die Vorschriften der Moral auch ohne vieles Nachdenken zu finden.

Die meisten Menschen wissen nicht, warum etwas lasterhaft ist, und würden verstummen, wenn man sie um die Ursache fragen sollte, warum Diebstahl und Hurerey nicht eben so erlaubt sey, als Zinsen zu 5 Procent und Ehe. Allein sie wissen doch, und das ohne sich auf Unterricht zu verlassen, oder ihn genossen zu haben, oder sie befürchten doch wenigstens, daß das eine unrecht sey.

In der That sind keine angebohrne Ideen und Regeln die Ursache hievon: denn von denen läßt sich überhaupt keine Spur entdecken, und wennn wir angebohrne Gesetztafeln mit auf die Welt brächten, so wären die manchen Irrthümer

und Streitfragen in der Moral so wenig möglich, als es jemanden möglich ist, die Empfindung des Feuers für angenehm und labend zu halten.

Es scheint vielmehr diese Leichtigkeit unsere Pflicht, die oft von so langen Soriten und Ketten von Schlüssen abhänget, und über die der Philosophe Disputationen schreiben kann, ohne Mühe und Kunst zu entdecken, komme, aus folgenden Ursachen her.

1) Viele sind wirklich an und vor sich sehr deutlich. Doch von denen rede ich nicht.

2) Durch Noth und Erfahrung kommen uns so manche in die Hand; und diese unangenehme Lehrmeisterinnen ersetzen den Mangel des Nachdenkens.

3) Bey so manchen fühlen wir den Verdruß, den uns die Sünde des Nächsten macht: und ärgern uns darüber. Da wir aber eben die Handlung an ihm verdammen, und das oft thun, so können wir kaum unterlassen, einen allgemeinen Satz zu machen, den wir auch auf uns appliciren: und wenigstens wenn wir eben das thun wollen, was wir hundertmahl an andern gemisbilliget, verachtet, gehasset hatten, so können wir nicht unterlassen, uns dessen zu erinnern, und uns eben so schlecht vorzukommen, als uns vorhin der Lasterhafte ausser uns schien.

Eine deutliche Probe von der Evidenz der Moral überhaupt ist, daß, so dumm und lasterhaft Eltern sind, sie doch gemeiniglich selbst die Tugenden, die sie nicht haben, ihren Kindern zur Vorschrift geben. Bey sich selbst sind sie partheyisch und handeln nach Affecten und Trieben: allein wo sie ohne solche Wolke urtheilen, und wo die grosse Liebe zu ihrer Kinder Glück sie bey aller Dummheit doch scharfsichtig macht, schärfen sie gemeiniglich Moral ein. Diese Bemerkung ist aus Sprüchw. I, 8. 9. 10. IV, 3. 4. geborgt. Salomo pflegt die Regeln der Moral, eben weil sie so leicht zu finden sind, das Gesetz des Vaters und der Mutter zu nennen.

Diese Evidenz unterscheidet, wie oben gesagt, die Moral von der Politik. So bald in einem besondern Fall eine Vorschrift der Politik eben so evident wird, so bald ist sie auch Pflicht, und der befiehlt in Gottes Nahmen, der unsere Glückseeligkeit will, sie zu befolgen.

Es ist wahr, nicht alles in der Moral ist jedem, der keine Vernunft und Nachdenken anwenden will, eben so evident: sonst brauchte man weder darüber zu lesen noch zu schreiben.

Gegen manchen wahren Satz der Moral kann der Philosoph Scheingründe vorbringen, und hat es gethahn. Manche Regel der Moral rottet die Erziehung und die Gewohnheit eines ganzen Lebens aus. Z. B. ein Römer hielt Undankbarkeit für Tugend, wenn sie gegen

einen Cäsar von Brutus aus Freyheitsliebe begangen ward. Etwas ungerochen lassen, wird einem bey adlicher, noch mehr bey Portugiesischer Erziehung, als niedrig vorkommen.

Unser Gewissen ist oft auch zu furchtsahm, und scheuet etwas unbekanntes als Sünde. In der That ist es denn eine Warnung der Natur, die ruft: untersuche erst, ob das neue recht sey, ehe du es thust.

Allein überhaupt sind doch die Hauptvorschriften der Moral einem jeden mittelmässigen Verstande faßlich und evident: und die Natur selbst lenkt ihn auf deren Erfindung. Es ist wahr einiges bleibt der Casuistik der Moral, oder doch der schwerern Moral übrig; aber das pflegen nicht die unentbehrlichsten Pflichten zu seyn.

§. 13.

Der moralische Mensch hat einen Willen, das versteht sich, sonst könnte er gar nicht handeln, sondern blos leiden: und den Willen hat er mit allen Thieren gemein.

Dieser Wille kann nicht anders, als das wollen, was ihm als ein Gut vorgestellet wird, und nicht wollen, was sich ihm als ein Uebel darstellet. Nur muß man, um allem Misverstande vorzubeugen, Gut und Uebel hier nicht von moralischem Gut und Uebel nehmen, sondern von physicalischem; d. i. von angenehmen und unangenehmen

nehmen Empfindungen. Denn daß ich etwas wählen könne, so mir um eben die Zeit als ein moralisches Uebel verkommt, d. i. daß ich vorsätzlich sündigen könne, lehrt wol einen jeden die eigene Erfahrung, und es ist daher eine grosse Thorheit, wenn mancher vierendigte Syllogist den Schluß herausbringt, niemand sündige wissentlich, weil niemand etwas, so er sich als ein Uebel vorstellet, wollen könne.

Allein dieser Wille allein würde uns eben so wenig zu moralischen Geschöpfen machen, als die Thiere es sind, denen man den Willen nicht absprechen kann. Was noch dazu kommt, und unsern Willen zur Moralität erhebt, das ist, uns im eigentlichen Verstande straf- und belohnungsfähig macht, ist, Freyheit. Die Thiere, es ist wahr, sind gewisser erziehender Belohnungen und Züchtigungen fähig: allein nie der eigentlichen Strafen, und der Belohnungen die nicht erziehen sollen. Z. B. man straft, wie es heißt, einen Hund, aber blos um selbst zu erziehen, und zu bessern: aber man wird ihn nicht, wenn er seinen Herrn gebissen hat, andern Hunden zum Exempel martern, ja man wird ihn, wenn man nicht unvernünftig handelt, gar nicht martern, ihn nicht von unten auf rädern, ob man ihn gleich vielleicht zur Sicherheit todt schießt. Man weiß, er kann nichts davor, er ist keiner Rache fähig. Allein bey dem Menschen, der eben das mit Bedacht gethan hat, denken wir aus Bewustseyn unserer selbst anders, und glauben, er sey der Rache und des Schmerzes, die ihn nicht bessern sollen, würdig.

Man

Man unterscheide nemlich Züchtigung und Strafe. Der letzten ist allein der Mensch, und nicht die Thiere fähig: und das, woher diese Fähigkeit entstehet, ist theils Freyheit, theils was wir §. 14 anmerken werden.

Was ist also Freyheit? Darüber muß ich meine Leser auf §. 19 von der Sünde, S. 185 folg. der neuen Ausgabe verweisen. Bey dem liberum arbitrium darüber Augustinus und die Unsrigen so viel gestritten haben, ist viele Confusion und Uebereilung vorgegangen. Oft weiß man nicht, was, und wie es von Freiheit verschieden sey. Die Hauptfrage ist: ob der Mensch ein liberum arbitrium habe? Alsdann muß man es dem Menschen absprechen, wenn es ungekränkte Freyheit oder ein Vermögen, alles was das Gesetz befiehlt, zu wollen uud zu vollbringen bedeuten soll. Die Freyheit eines Menschen ist verlohren, wenn eine gewisse Gattung unrichtiger Vorstellungen so stark ist, daß er die Wahl nicht aufschieben kann, welches der Fall bey Wahnwitzigen ist. So weit ist es zwar mit uns nicht gekommen, allein

a) durch die überwiegende Sinnlichkeit ist doch das Vermögen, die Wahl aufzuschieben, geschwächt;

b) unmöglich, ohne neue Bewegungsgründe, allen wissentlichen Sünden zu entsagen. Das zu kommt, daß

c) gegen

c) gewisse Affecten, so zu den Pflichten gegen Gott gehören, ganz ausser unserer Wahl sind.

In Träumen haben wir keine Freyheit: wir können unsere Wahl nicht aufschieben, wenn uns überwigende Bewegungs = Gründe vorkommen. Es ist wahr, wenn die Handlung zu der wir gereitzt werden, uns in unserm wachenden Zustande abscheulich vorzukommen pflegt, so fällt uns bisweilen auch im Traum ein Zweifel bey, und wir wachen bey der Unruhe auf, wodurch der lasterhafte Nebel des Traums zerstreuet wird. Allein dies hänget blos von einer mechanischen oder zufälligen Association der Ideen ab, die wir durch unsern vorhergefasseten Vorsatz nicht zu wege bringen können.

Es folget, daß wir im Traum nicht moralisch sind, noch für das, was wir im Traum lasterhaftes thun, unmittelbar Strafe verdienen. Ich sehe auch nicht, daß die theologische Moral ein Recht habe, über unsere Träume anders zu urtheilen, als die philosophische thut: da die Bibel nichts von ihrer Moralität sagt. Züchtigungen, die unmittelbar auf gewisse Handlungen des Träumenden folgen, können nach den Gesetzen der Association nützen, denn sie fallen mechanisch wieder bey gleichem Traume ein, (z. B. bey Nachtwandelern, wenn man sie stillschweigend schlägt: eben so bey solchen die träumend sprechen oder ausschlagen) aber gedrohete Strafen nicht, denn es steht nicht im Willen des Träumenden, daß sie ihm zu rechter Zeit beyfallen.

Allein dabey sind doch die Träume gleichsahm ein Spiegel unserer wachenden Gemüthsart. Wer im Traum häufig Laster begehet, dessen Gemüth muß dazu geneigt seyn: sonst würde er meistens den Abscheu empfinden, von dem ich vorhin geredet habe: und diese lasterhafte Gemüthsart ist beschämend, und vor Gott strafbar. Die natürlichen Folgen der Verbrechen im Traume sind auch schädlich, z. B. medicinisch, bey häufigen geilen oder zornigen Träumen. — — — Lasterhafte Träume verdienen also Reue, und durch öftere lebhafte Reue und Vorsätze wird der Abscheu mechanischer, der unsere lasterhafte Träume unterbricht.

§. 14.

Die Vernunft entdeckt uns das Gute, sie erfindet unsere Pflicht, sie verstehet gegebene Gesetze, macht also uns Gesetzfähig, folglich auch straffähig, und sie giebt uns starke Bewegungsgründe das erkannte Gute zu wählen. (S. von der Sünde. §. 52) der neuen Ausgabe).

Diese Vernunft kann irren, sie kann sowohl dasjenige was die Moral uns vorschreibt, als uns für unser Privatinteresse schädlich ansehen, und deshalb rathen vorsetzlich zu sündigen: als auch die Regeln der Moral unrichtig fassen. Daher würde ein Mensch der Vernunft allein, und keine sinnliche Neigungen hätte, sündigen können, ja bisweilen sündigen: jedoch würde er die Ge-

neigt-

neigtheit zum Sündigen nicht haben, über die ich unten klagen werde.

Doch von ihren Schwächen noch einmahl zu reden:

1) sie sieht oft das von der Moral verbotene für nützlich an.

Eben deshalb werden Strafen verordnet, die ein Gegengewicht halten, und einen hinreichenden Grund geben sollen, nicht zu sündigen, weil, so nützlich ich es mir auch sonst halte, die Strafe es in ein Uebel verwandelt.

2) sie kann selbst die Pflichten und Regeln der Moral irrig sich vorstellen.

Daher kommt wirklich der grosse Unterschied der Völker in ihrem Urtheil über die Sündlichkeit einiger Dinge. Z. B. Lügen war bey einigen Alten die grösseste Sünde, bey den cultivirten Völkern ein Mittelding. Stehlen soll der Bergschotte für ein Mittelding halten, (Beschreibung von Nordschottland S. 164. 167) unsere Wilddiebe sehen es auch bona fide dafür an, und die Licentvervortheiler. Römer und Griechen hielten manche Laster für Tugenden, z. B. den Mord Cäsars. Dis hat Hume lebhaft exaggerirt, in seiner Reise nach einem unbekannten Lande.

Diese Mängel der Vernunft werden aber, wie oben gemeldet, durch Noth und Erfahrung oft ersetzt. Und eben um diese Irr-

thümer

thümer zu vermeiden, lernen wir die Moral, und philosophiren über sie.

§. 15.

Zur Entdeckung unserer Pflichten, in denen, wie eben gesagt, die Vernunft oft irren würde, und eben so irret wie in der ganzen Philosophie, tragen gewisse angebohrne sinnliche Neigungen und Triebe ein grosses bey: und eben dieselben erleichtern auch die Befolgung der Pflichten. (Gedanken von der Sünde, zweite Ausgabe, §. 52). Sie sind daher an und vor sich gut, und als ein Geschenk des Schöpfers anzusehen. Z. B.

Mitleiden. Wir fühlen mechanisch des andern Schmerz, und Elend, und leisten unsere Pflicht der Hülfe, ehe die Vernunft raisonniret hat. (von der Sünde S. 487. u. S. 447. vom Samariter).

Trieb zum Beyschlaf (S. 493 von der Sünde).

Liebe der Kinder.

Hunger. Man denke, wie mancher Mensch würde aus Faulheit, oder Ueberdruß des Lebens sich der Nahrung entziehen, wenn der Hunger ihn nicht zwünge, seine Pflicht zu beobachten, und sich selbst zu erhalten, wie auch zu arbeiten. Wie mancher würde aus Geiz verhungern? Wie schwer würde es seyn, aus bloßer Berechnung unserer

ferer Ausdünstungen die grosse Pflicht des Essens und Trinkens zu demonstriren; oder doch, ihn zu lehren, genug zu essen, so viel als zu einem eigentlich stark werden sollenden Leibe zuträglich ist? (Sünde Ed. 2. S. 483).

Rachgier. Durch sie merken und empfinden wir, was beleidigend ist, und rechnen es zum Laster, und schreien es als verhaßt aus, weil wir es an andern nicht leiden können. (Sünde S. 491).

Eifersucht. (Sünde S. 494). Sie macht zuerst, daß aus dem concubitu promiscuo ein Ehestand entstehet: erstlich des mächtigern, der es als ein Vorrecht ansiehet, seine eigene Frau zu haben, ohngefähr so wie der Meisterbulle; hernach auch anderer. Was Diodor den Troglodyten erzählt, wo der König allein die Frau sich eigen hatte, dient zur Erläuterung. Ganz ohne Eifersucht würde blos concubitus promiscuus gewesen seyn. Dieser Trieb erzeuget die Ehe, und gebietet ihre Tugend.

Ehrbegierde. Sie macht uns, weil Ehre auf dem Urtheil anderer Menschen von uns beruhet, allen Menschen unterthan: sie befiehlt uns zu thun, was alle andere wollen, und das ist doch wol, die allgemeine Glückseeligkeit zu befördern: sie giebt uns, wie oben gesagt, Bewegungsgründe hiezu, da sie uns Schande und Verachtung als eine Strafe der Uebertretung, und Ehre als einen Lohn der Tugend zeiget.

Bayerische Staatsbibliothek München

Selbst das oben erwähnte moralische Gefühl gehört hieher, so sich auf den Satz zu reduciren scheint: was du willst, daß dir die Leute thun sollen, das thuhe ihnen auch, wenigstens weiß ich die Idee von Unrecht, die ich habe, auf nichts anders zu resolviren, als, wenn andere mir thun, was sie selbst in gleichem Falle nicht leiden wollen.

Folglich sollen diese Triebe, die an und vor sich gut sind, nicht ausgerottet werden, ja nicht einmahl geschwächet: sie sollen blos unter der Herrschaft der Vernunft stehen.

Hiegegen hat öfters die alte Philosophie, aber auch wol die theologische Moral angestossen, welche letzte alles verdammete, was aus Natur, und nicht aus Gnade entstünde, gerade als wenn in der Natur nichts übrig wäre, so man das Werk des Schöpfers nennen könnte. Wenn einer die theologische Moral so übertreibt, daß er diese Triebe nicht befolgen, sondern blos aus der Vernunft tugendhaft scheinen will, so macht sie die Menschen lasterhaft (siehe Sünde S. 504 f.) und widerspricht der Bibel Joh. XI, 35. Hebräer X, 24. 25.

Es ist wahr, der blos aus sinnlichen Trieben entstehende Gehorsahm gegen die Pflichten der Moral, kann nicht eigentlich so belohnungsfähig seyn, als derjenige, den wir blos aus Trieb der Vernunft leisten. Wer wird sich je ein ewiges Leben einbilden können, in dem wir davor, daß wir

uns satt gegessen und getrunken haben, von Gott eine Belohnung erwarten? Die Pflichten werden in der That so leicht und mechanisch, daß sie keine Belohnung brauchen: denn Belohnung setzt man doch nur, um zu schweren und seltenen Pflichten Muth zu machen. Diese Pflichten haben ihren Lohn schon bey sich: man hat ihn genossen, indem man sie übet; und sie haben ihn durch ein Geschenk der Natur bey sich.

Sie sind also freilich in dem Verstande, wie man das Wort in der Theologie nimmt, keine gute Werke, d. i. keine Werke, deren willkührlichen Lohn wir von Gott, oder von dem Publicum, oder von Menschen erwarten dürfen. Allein

1) sie machen die Pflicht so leicht, und gleichsahm mechanisch, daß wir die sonst dazu nöthige Zeit, und Anstrengung des Gemüths, und Kampf der Tugend, auf andere Pflichten wenden können. — — Wie glücklich, wenn uns mehr jetzt schwere Tugenden so mechanisch würden, denn so würde sich unserm davon abgemüssigten Fleisse eine neue Scene von neuen, edlern, und mehr rafinirteu Tugenden eröffnen, an die wir jetzt nicht denken können, weil die gemeinen uns beschäftigen.

Und umgekehrt würde die Aufmerksamkeit, die wir jetzt auf die edlern Tugenden wenden können, durch die Vorsorge vor alltägliche Sachen gleichsahm verzehrt werden, wenn wir uns erst aus Betrachtung des Gesetzes zum Es-

sen, zum Schlafen, zum Beyschlaf, zur Liebe der Kinder, erwecken müßten. Welcher Fanatiker oder Abergläubische alles dies gar aus Liebe zu Gott und um Gotteswillen gethahn haben will, der vergißt, daß die zur Tugend nöthige Aufmerksamkeit und Anstrengung des Gemüths nicht in das unendliche gehet, sondern daß wir eingeschränkte Menschen sind.

2) Einige Pflichten gegen den Nächsten werden durch sie erst edel und angenehm: z. B. Menschenliebe, Freundschaft, Mitleiden, Aufrichtigkeit ꝛc.

Wem ich Freundschaft und Liebesdienste erzeige, und er weiß, ich thue es gar nicht aus Trieb des Herzens, sondern aus Betrachtung meiner Pflicht, dem wird die grösseste Annehmlichkeit meines Dienstes schon verflogen seyn, und danken kann er mir nur mit Worten. Die Entzückung von Dank und Gegenliebe, die wir gegen das warme Herz eines andern fühlen, fühlt er gewiß gegen meine Pflichtgebietende Vernunft nicht. Man denke eben so bey Mitleiden! oder man stelle sich eine Braut vor, der der Bräutigam in der ersten Nacht blos aus moralischen Gründen die eheliche Pflicht leistete! Alle Zärtlichkeit müßte auf der andern Seite verschwinden.

Die Heftigkeit des Triebes kann oft machen, daß etwas aufhört Pflicht zu seyn, oder den Nahmen der Tugend zu verdienen: wenn nehmlich der

Trieb

Trieb so stark ist, daß die meisten ohnehin dazu geneigt sind. Z. B. der Ehestand würde an und vor sich Pflicht und Schuldigkeit seyn: allein er hört auf, es zu seyn, weil auch ohne Befehl des Gesetzes, blos ihren Trieb zu befriedigen, so viel Leute, als zu Erhaltung und Vermehrung des menschlichen Geschlechts nöthig ist, in ihn hineintreten. Es sind dieser so viel, daß die Moral die wenigen, welche zum Ehestande keine Lust haben, leicht dispensiren kann. Rachgier selbst würde vielleicht eine Tugend seyn, wenn nicht der Trieb dazu zu stark, und allgemein wäre: denn zu unserer Sicherheit und Selbsterhaltung ist sie doch nöthig.

Anm. Zu diesen angebohrnen Trieben können neue sinnliche Triebe acquirirt werden, wenn wir uns öfters, und mit Associationen sinnlicher Ideen, etwas als ein Gut vorstellen. Es giebt unter diesen acquirirten Trieben böse, z. B. Geitz, aber auch gute, als Fleiß, Arbeitsamkeit.

Zuletzt gehet es ihnen wie den angebohrnen Trieben. Wenn sie sehr stark werden, so verliert durch ihre Stärke die Beobachtung der Pflicht viel von ihrer Belohnungsfähigkeit, und wird mechanischer: endlich aber muß man sich wol vor dem Triebe in Acht nehmen, damit er nicht zum Excess werde, z. B. kluge Sparsamkeit zum Geitz, — — Arbeitsamkeit zu der bey gelehrten sich oft findenden stummen Arbeitswuth, die die Gesundheit zerstört, uns unerträglich macht, und alle andern Tugenden zerstört. Auf die Art entstehet ein Platz für neue Pflichten.

§. 16.

Wir müssen noch die Kraft, und den Einfluß der Exempel untersuchen: vornehmlich der bösen: denn von den guten liegt es am Tage, daß sie uns die Pflichten, die uns sonst schwer vorkamen, als möglich vorstellen und dadurch erleichtern; und daß sie uns zu den Ehre bringenden Tugenden durch Aemulation erwecken.

Die bösen Exempel kennet man gemeiniglich nur auf der schlimmen Seite, und es ist nicht zu leugnen, daß sie schaden können.

1) Sie machen manche angenehme Sünde bekannt, auf die man aus eigenem Nachdenken nicht gefallen wäre.

2) In gewissen Fällen, wenn sie sehr einreissen, oder von hochgeschätzten Personen gegeben werden, so nehmen sie der Sünde das Abscheuliche und Schändliche, das von ihr abschreckte: also einen Bewegungsgrund sie zu vermeiden.

3) Es kann auch seyn, daß sie uns durch eine falsche Ehre reitzen, die Sünde zu begehen, die wir bey überall hochgeschätzten, bey vornehmen, bey brillanten Personen sehen: denn man glaubt oft einem schönen Bilde durch die Flecken ähnlich zu werden, daher so gar manche die Leibesfehler approbirter oder schöner Personen nachahmen. Wie mancher fluchet, weil

er

er den uncultivirten Held, der aber ein Held ist, fluchen hört.

Jedoch thun nicht alle böse Exempel Schaden, und das zeigt die tägliche Erfahrung. Kein Mädchen wird dadurch zur Hurerey verleitet, weil jetzt eben eine Mademoiselle ein Kind bekommen hat: sie fürchten sich vielmehr.

Hingegen nützen auch die bösen Exempel nicht wenig.

Sie zeigen uns die Sünde in ihrer Schädlichkeit, und, wenn andere beleidiget werden, in ihrer unerträglichen Hassenswürdigkeit. Das Stehlen ist vermuthlich erst durch Exempel verhaßt geworden, da man gefühlt hat, wie unangenehm es sey, bestohlen zu werden, und das moralische Gefühl zugerufen hat: was du nicht willst, daß dir die Leute thun sollen, das thuhe ihnen wieder nicht. Die erzählten Exempel der Selbstbeflecker, halten viele von der Selbstbefleckung ab. Oft siehet man auch an ihnen das Lächerliche der Sünde.

Werden Sünden begangen und bürgerlich gestraft, so ist ihr Exempel abermahls abschreckend, und dies ist der Zweck der Strafen.

Sie nehmen der Sünde den Reitz der Neuigkeit. — — Das neue, das unbekannte, gefällt uns: und manche Sünde, die man nicht kennet, begehet man aus Neugier, und gleichsahm

um zu experimentiren. Wer sie aber mit allen ihren ernsthaften Folgen vor sich gesehen hat, der wird nicht durch kinderhafte Neugier versucht.

Die Erfahrung bestätiget dies Räsonnement. Wer allzusehr vor bösen Exempeln bewahret ist, z. B. auf dem Lande, oder bey sehr sorgfältiger Erziehung, der ist in der grössesten Gefahr hingerissen zu werden, wenn er Gelegenheit zum Laster bekommt. Der hingegen, der in grossen Städten erzogen ist, wird nicht so aus Einfalt verführt. Das böse Exempel einiger Eltern, die Säufer, Hurer, Spieler sind, macht oft Kindern diese Laster sehr verhaßt, die sie zum Ueberdruß täglich vor Augen sehen müssen, und so, daß das verächtliche, lächerliche, verderbliche derselben, ihnen mit in die Augen fällt. Auch bey kleinern Fehlern trift dies ein. Vielleicht bin ich zur Neugier geneigt: allein da mein Vater in meiner Kindheit auf einige Kleinigkeiten neugierig war, und mich dies incommodirte, so ward mir dieser Fehler zuwider.

Vielleicht ist es eine der wichtigsten Zubereitungen, welche dies Leben uns auf eine zukünftige Welt giebt, daß wir hier die Sünde in bösen Exempeln kennen lernen.

Folgerungen hieraus sind

1) Die gar zu sorgfältige Erziehung oder Vermeidung böser Exempel ist schädlich.

2) Man muß nicht alle böse Exempel Aergerniße nennen: manche sind eine Abschre-

kung.

kung. — Was man von einem Mädchen, so niederkommt, auf der Canzel sagt, sie habe der Kirche ein Aergerniß gegeben, ist gemeiniglich nicht wahr: sie hat andere Mädchen, die sonst wol was wagten, furchtsahm gemacht.

3) Die grosse Verdorbenheit unserer Natur, die in einer allgemeinen Geneigtheit zu Uebertretung unserer Pflicht bestehet, ist keine Folge des bösen Exempels: denn bey dem wird der Nutzen den Schaden balanciren.

§. 17.

Bey dem vielen lobenswürdigen und zur Tugend treibenden, so in unsere Natur geflochten ist, finden wir doch auch in derselben etwas böses und eine Verdorbenheit, von welcher kein Mensch frey ist. S. von der Sünde, 2te Ausgabe §. 48. 49. 50. 51. 53. 54.

Ein jeder, der auf sich selbst acht giebt, fühlt nicht allein, daß er öfters die Pflichten der Moral übertreten habe, und zwar das wissentlich und vorsätzlich; sondern daß er auch in gewissen Stücken eine heftige Neigung habe, das zu thun, was ihm die Moral verbietet. Diese Neigung ist so heftig, daß ein jeder oft in Gefahr stehet von ihr weggerissen zu werden, wo er die Lehre der Moral gar wol weiß, und sich ihrer erinnert: ja noch mehr, wenn er sie mit allen ihren Gründen weiß, wenn sie ihm demonstrirt ist, wenn er also klärlich einsiehet, daß sie sein und anderer Bestes

befördere; so macht doch seine Neigung ihn wankend, das Gegentheil zu thun, und bisweilen reißt sie ihn in wissentliche Uebertretungen hin.

Diese Geneigtheit kann man nicht aus dem fehlerhaften, und dem Irrthum unterworfenen unserer Vernunft herleiten. Freilich daraus entstünde eine Möglichkeit zu sündigen,

entweder aus Unwissenheit, da wir unsere Pflicht nicht wissen, und von ihr irrige Regeln annehmen;

oder aus Vorsatz, da wir unsere Pflicht zwar für gemeinnützlich, aber uns vor unsere Person schädlich halten:

allein Möglichkeit zu sündigen, und Geneigtheit dazu, sind noch sehr verschieden: und diese betrübte Geneigtheit fühlen wir auch da, wo keiner der vorhin erwähnten Irrthümer eintrit, wo wir unsere Pflicht, und die nicht von fremdem, sondern von unserm eigenen Besten hergenommenen Bewegungsgründe dazu, klar vor Augen haben: wo wir selbst uns vorhalten, das kurze Vergnügen des Lasters komme mit dem darauf folgenden Schmerz in keine Vergleichung.

Unter so vielen Tausenden von Millionen ist keiner, der von dieser wunderlichen Neigung frey wäre, und der sie nicht, selbst wider seinen Willen, bey sich empfinden sollte. Sie kann also kein blosser Zufall seyn: auch kein Fehler der Erziehung, denn sonst würde doch bey so sehr verschiedenen und entgegengesetzen Erziehungsarten,

die

die eine uns Menschen ohne diese betrübte Neigung geben: eben so wenig eine Folge der bösen Exempel, wie der vorige §. zeiget. Sie muß etwas fehlerhaftes in unserer Natur seyn: und wenigstens mit eben der Gewißheit als man die Triebe der Thiere, z. B. den Neid der Hunde, die Begierde der Wölfe Schaafe zu stehlen, die Bösartigkeit der Affen, natürlich nennet, eben so gut muß man diese Verdorbenheit des Sittlichen die sich bey allen Menschen findet, natürlich nennen.

Es ist wahr, sie zeigt sich nicht überall auf einerley Art; ein Mensch ist zu den Vergehungen gar nicht geneigt, zu denen der andere geneigt ist, allein alle sind geneigt, eine Menge von Handlungen vorzunehmen, die sie für sündlich und für schädlich erkennen. Es ist eine allgemeine Anomalie, die nur bey jedem auf eine andere Art modificirt ist. Sie sieht sich bey Titius und Cajus freilich ungleich: aber in dem kommt sie überein: beide haben eine heftige Neigung zu gewissen moralisch-bösen Dingen, und eine starke Abneigung von gewissen Pflichten, die sie selbst sich nicht nehmen können, und kaum recht wissen, woher sie entstehet.

Kein Alter unsers Lebens ist von dieser bizarren Anomalie frey, und wenn wir noch so ernstlich uns der Tugend beflissen haben, so verschwindet sie dadurch nicht, ob sie gleich durch Kampf überwunden werden kann: und in Absicht auf die Abwechselungen des Alters verändert sie nur ihre Gestalt.

z. B. wenn man aus der wilden ausgelassenen Jugend in die männlichen Jahre tritt, so verlieren sich zwar gewisse Jugendthorheiten: allein es altern auch gleichsahm gewisse Jugendtugenden aus, und fallen wie welke Blüthen ab, z. B. eine gewisse Uneigennützigkeit, die Liebe zum Umgang, die Freundschaftlichkeit, die offene Aufrichtigkeit, die Versöhnlichkeit gegen unsere Beleidiger, lebhafte Empfindung gegen Religion. (Denn der Enthusiasmus, das übertriebene dieser lebhaften Empfindungen, ist selten in männlichen Jahren). Alle diese tugendhaften Gemüthsarten schwächt das männliche Alter gemeiniglich, wenn es sie auch nicht wegnimmt. Es beschenkt uns aber mit neuen Lastern: und diese werden endlich in hohem Alter noch häufiger, Geitz, Unversöhnlichkeit, Grausamkeit, Furchtsamkeit u. s. w. Es scheint, eine Blüte von bösen Neigungen falle ab, um der andern Platz zu machen: und ich finde überhaupt das Alter so gar nicht moralischer als die Jugend, sondern vielmehr so viel gute Früchte verwelket, daß ich fürchte, wenn einer 1000 Jahr lebte, möchte er alles Tugendhafte verlieren, und blos finstere, aus Furcht, Geitz und Erfahrung zusammengesetzte Laster behalten.

Man muß billig fragen, was diese allgemeine Neigung zur Abweichung vom Recht, die auf kein specielles Laster determinirt ist, sondern hundert verschiedene Abwege sucht, und sich daher so ungleich siehet, gemeinschaftliches habe, und worinn sie bey allen Menschen gleich sey. Ich weiß nichts anders zu finden als:

ein

ein Uebergewicht des sinnlich vorgestelleten Guts oder Uebels über das so wir durch die Vernunft erkennen und uns vorstellen. Siehe §. 51. von der Sünde S. 477. biblische Ausdrücke.

Man wird hieraus sehen, was für einen grossen Theil die oben erwähnten sinnlichen Triebe an der moralischen Verdorbenheit unserer Natur haben. Sie sind es zwar nicht allein, denn wir können uns auch ein Gut sinnlich vorstellen, durch Associationen der Ideen, worauf eigentlich gar kein natürlicher Trieb gehet, z. E. der Geitzige das Geld, und auch alsdann kann ein Uebergewicht des sinnlich gedachten Guten oder Uebels über das vernünftig gedachte entstehen. Allein am meisten sind es doch gewisse angebohrne sinnliche Neigungen, die uns beynahe eine Nothwendigkeit zu sündigen auflegen. Sie sind an und vor sich nützlich und nöthig: allein sie sollten nur hinlänglich unter der Herrschaft der Vernunft stehen, und das thun sie nicht, sondern sind ihr zu stark. Und doch ist klar, daß, wer ihnen blindlings folgen wollte, von ihnen in das grösseste Unglück geführet werden würde. Es ist ein thörichtes Gesetz, so in den lettres Iroquoises gegeben wird, man solle den Trieben folgen, denn sie seyn gut, der Verfasser vermuthete, sie wären gut, weil sie von der Natur gegeben sind: er vergaß, daß sie uns auch Vernunft gegeben hat, sie zu prüfen. Und daß sie in überwiegendes Unglück führen, wenn wir ihnen blindlings folgen, lehrt ja die tägliche Erfahrung.

Die

Die natürlichen Triebe der Thiere sind hierin wirklich unschuldiger, als unsere (Sünde §. 54). Da ihnen die Natur keine Vernunft gab, sorgte sie auch mehr davor, daß ihre Triebe theils recht gerade sie zu dem leiteten, wohin sie sollten geleitet werden: theils sie nicht leicht in langwierriges Uebel stürzten. Was das erste anlanget, so weiß man, wie viel die Triebe der Thiere vor den menschlichen zum voraus haben. Sie sind sehr determinirt, und oft künstlich, und lehren das Thier, was wir, denen die Natur Vernunft gegeben hat, durch Vernunft erfinden, oder durch Unterricht lernen sollen. Sie warnen das Thier vor dem Schädlichen, worin uns unsere Triebe hineinstürzen, vor giftigen Kräutern u. s. w. Sie siud vor dem Misbrauch viel verwahrter. Z. B. der Mensch hat zu aller Zeit Luft zum Beyschlaf, hingegen die meisten Thiere haben, wenigstens das eine von beiden Geschlechtern seine Brunstzeit: und die Kuh, so bald sie trächtig ist, entziehet sie sich dem Ochsen, der auch keine Gewalt gegen sie gebraucht. Mancher Trieb stürzt zwar auch Thiere ins Unglück, aber oft in ein so kurzes, daß man es glücklich nennen möchte: als, wenn der altgewordene und nicht mehr genausehende Seeadler statt der Fische auf Klippen stürzt, und sich dadurch tödtet. Sein Tod wird kaum im Augenblick gefühlt, da er eben Speise hoffete, er weiß nicht, wie ihm geschiehet, stirbt, und entgehet den Mühseeligkeiten des Alters. Hingegen die langen tragischen folternden Unglücke, die unsere Triebe zu wege bringen, stehen den blindlings befolgten Trieben der Thiere nicht bevor.

Wer

Wer siehet nicht, daß unsere Triebe nicht gegeben waren, unsere Regel zu seyn, sondern nur, uns manches zu erleichtern, und uns zu beflügeln: daß sie aber unter der Aufsicht der Vernunft stehen sollen. Ist nun diese Vernunft zu schwach, ist das nöthige Gleichgewicht in unserer Natur verlohren, so muß freilich eine grosse Verdorbenheit und allgemeine Geneigtheit zum Bösen daraus folgen.

Dies Uebel kann durch die Affecten vergrössert werden. Sie sind heftigere Zu- oder Abneigungen, mit denen etwas cörperliches verknüpft ist, z. B. mit dem Zorn eine Wallung des Geblüts, und die wir eben wegen dieses leiblichen und mechanischen weniger in unserer Gewalt haben. An und vor sich sind sie etwas gutes. Der Mensch ohne Affecten würde alles sehr träge, und zu langsahm verrichten: ohne Zorn würde einer selten tapfer seyn, und sich von Gefahr retten. Allein, wenn sie die Parthey des Lasters nehmen, setzen sie unsere Tugend in desto grössere Gefahr. Es ist wahr, so lange wir noch unsere Vernunft haben, können wir mit Mühe über sie siegen, (denn der sie gar nicht überwältigen kann, gehört ins Dollhaus) aber es giebt uns doch viel Mühe.

Alle diese Affecten entstehen aus einer confusen Vorstellung. Distincte Vorstellung erweckt nie Affect z. B. Zorn, Liebe. — — Eben daher sind sie dem Irrthum sehr unterworfen.

Hat

Hat die Neigung zum Laster einmahl gar die Herrschaft über die Menschen erhalten, so hilft die Vernunft, gleichsahm als Bedientin des Lasters, das Laster noch vermehren, und treibt es zu einem Grad, den kein Thier erreichen kann. (Von der Sünde §. 54. S. 531. der zweiten Ausgabe).

§. 18.

Die Größe dieser Verdorbenheit (S. von der Sünde §. 55.) kann man, da wir keine genaue moralische Maasstäbe haben, eigentlich nur an ihren Wirkungen merken. Die sind folgende,

1) kein Mensch ist, der nicht öfters in seinem Leben sündiget:

2) selten einer, oder gar keiner, der nie vorsäßlich und bedächtig gesündiget hätte:

3) nie kann die Besserung unseres Willens so weit gehen, daß wir nie aus Uebereilung sündigten, oder alle lasterhafte Affecten so gleich, als wir wollen, tilgen könnten. Blos die Besserung ist uns möglich, daß wir aufhören vorsätzlich zu sündigen, oder mit andern Worten, gewissenhaft werden.

4) Zu dieser Besserung ist kein souveraines Mittel vorhanden, durch dessen Gebrauch man nur gewiß so tugendhaft würde, nicht mehr vorsätzlich zu sündigen.

Dies ist eine der merkwürdigsten nnd betrübtesten Beobachtungen: die in Premontvals Suite

du

du Diogene decent (1754) ausgeführt ist. Man siehet nie ein ganzes Volk, ja nicht einmahl eine ganze Stadt, ich weiß kaum ob eine aus vielen Köpfen bestehende Familie, tugendhaft, oder deutlicher zu reden, wahrhaftig gewissenhaft. Es scheint also, alle Mittel zur Tugend richten zwar nicht nichts aus, aber sie sind doch der Krankheit nicht souverain überlegen, so daß wer sie brauchte, davon geheilt würde.

Man stelle sich eine Krankheit vor, die das ganze Volk überfiele, so daß niemand davon ausgenommen wäre, und vergleiche mit dieser unsere natürliche Verdorbenheit. Wenn alle daran sterben müßten, so würde man sie für unheilbar und absolut tödtlich halten: wenn man aber die Kranken, sagt Premontval, in 5 Krankenhäuser abtheilte, deren 3 nach entgegengesetzten mediciniſchen Regeln curirt, in dem vierten die Kranken sich selbst überlassen, und die schädlichste Diät geduldet würde, im fünften hingegen die Natur allein wirken gelassen und blos die schädlichen Speisen verboten würden; und in allen stürben gleich viele Kranke, und gleich viele geneseten: so würde man alsdenn sagen, die Anzahl der Sterbenden hänge von einer unvermeidlichen Nothwendigkeit ab.

Ich will diesen Gedanken gebrauchen, und nun nur sehen, wie sich gleichsahm in so vielen Pflegehäusern der Moral der Mensch verhalte.

So viel ist klar, wenn man den Menschen ohne alle Gegenmittel des Lasters, ohne Moral und Religion, sich selbsten überläßt, so wird er nicht tugendhaft werden, obgleich ein Laster das andere, und die bessere Natur einiger selbst manche Laster einschränkt.

Lehrte man ihn blos die philosophische Moral, so würde er zwar vor manchen Lastern einen Abscheu bekommen können, doch würde auch bey vielen der Unterricht nicht helfen, sie mittelmäßig tugendhaft zu machen. Ich kann wenigstens aus der ganzen Geschichte des menschlichen Geschlechts noch keinen wahrhaftig tugendhaften mit Zuversicht anführen, den die blosse Philosophie gezogen hat; denn was die Griechen und Römer Tugend nennen, war gemeiniglich nur ihre National- und Mode-Tugend, bey der man doch wissentlich die gröbsten Verbrechen begehen, und die Vorschriften der Moral übertreten konnte, wenn man nur das, was das Publicum als Tugend pries, aus Ehrbegierde mitmachte.

Die Ursache, warum die blosse philosophische Moral zu Ueberwindung der natürlichen Krankheit (denn so wollen wir sie nun nennen) zu schwach ist, scheint folgende zu seyn:

a) sie macht einen Befehl Gottes als Gesetzgebers zwar wahrscheinlich, aber noch nicht gewiß. Allein einem so heftigen Triebe, als der zu Ausschweifungen ist, kann nicht

das

das wahrscheinliche Verbot die Waage halten, sonderlich wenn plötzliche Affecten dazu kommen. Es muß Gewißheit seyn.

b) Ein künftiges Leben, in welchem Gott strafen und belohnen wird, sieht sie als wahrscheinlich an: allein abermahls mangelt ihr die Gewißheit, welche doch so unentbehrlich ist, dem von der Sinnlichkeit als Gut vorgestelleten Bösen das Gegengewicht zu halten.

c) Wenn ein Philosoph Strafen der Sünden in jener Welt überzeuget glaubt, und ernstlich befürchtet: (welches doch wirklich ein seltener Fall ist, selten gehet seine Theorie hievon zur wahren Rührung des Gewissens oder zu der Gewissensangst, die gegen heftige sinnliche Triebe ein Gegengewicht ist): so ist ihm die Frage gar zu dunkel, wie es mit den ehemahls begangenen vorsätzlichen Sünden werden soll? Will sie Gott simpliciter vergeben, so bald wir uns bessern? Dies supponiren die meisten, ob es gleich ohne weitere Versicherung der Gottheit sehr ungewiß, und ganz gegen Natur und Endzweck der Strafen ist. Denn diese haben zum Endzweck, nicht den Bösewicht zu bessern, sondern an ihm ein Beyspiel zu statuiren, und dadurch andere von der ihnen schädlichen Sünde abzuschrecken; und dies Abschrecken können sie nicht thun, wenn sie nicht wirklich vollzogen werden. Selbst die Barmherzigkeit Gottes ist hingegen nicht an-

zuführen; denn da die Sünde von unendlich fürchterlichen Folgen ist, so erfodert eben seine Barmherzigkeit, uns durch nicht blos gedrohete, sondern auch am Uebertreter vollzogene Strafen davon abzuschrecken. So lange indessen ein Philosoph diese unbedingte Hoffnung zur göttlichen Barmherzigkeit hat, so wird ihn die Furcht der Strafe von keiner Sünde, zu der ihn Trieb und Affect reitzt, abhalten; denn er ist so klug zu denken, ich will mich nachher bessern, und denn straft Gott mich doch nicht. Sollte er aber, welches doch selten ist, sich die göttliche Strafgerechtigkeit drohender und fürchterlicher vorstellen, so ist er zu ungewiß, ob, und auf welche Bedingungen Gott ehemahlige vorsätzliche, gehäufte, ja wol zum höchsten Frevel gestiegene Sünden, dadurch noch dazu andere Unterthanen Gottes schwerlich beleidiget sind, vergeben wolle. Diese Ungewißheit wird leicht, vornehmlich bey einem, der schon sehr viel Böses frevelhaft gethan hat, so viel Verzweifelung wirken, daß er lieber künftig das Vergnügen des Lasters genießt, als unter Furcht, doch in jener Welt unglücklich zu seyn, noch zuletzt die rauhe Bahn der Tugend erwählt.

Gemeiniglich ist also eine Religion zu Hülfe genommen, und es ist nicht zu leugnen, daß sie fast immer, wenn sie auch falsch ist, der Moral doch ihr Geschäfte erleichtert, uns tugendhaft zu machen, weil sie uns die drey Dinge,

Gebot

Gebot Gottes, Strafe jener Welt, und Vergebung der Sünde, nicht als wahrscheinlich, sondern als unzweifelhaft vorstellet. Hierin pflegen wahre und falsche Religion ziemlich gleich zu seyn, wenn sie ernsthaft und lebendig geglaubt werden: allein darin sind sie sehr verschieden, daß wol eine wirklich Laster statt der Tugenden gebietet, und die Moral also umkehret oder bestreitet, oder daß bisweilen eine vor Geld, so der Gottheit, oder dem Priester gegeben wird, Ablaß feil hat, folglich wirklich dem nicht ganz armen ein offenbahres Privilegium gegen die Moral zu handeln, verkauft, also ein Mittel wider die Tugend, und gleichsahm statt der Medicin Gift wird.

Auch diese Anmerkung kann man über die Religionen aus der Erfahrung machen: je mehr sie auf Gebet dringen, desto mehr befördern sie die Tugend. Denn durch diesen Umgang des Gemüths mit dem unsichtbaren Gott, werden wir mehr an das unsichtbare, und an das zukünftige, gewöhnt; wir lernen von Gott, Pflicht, ꝛc. sinnlich denken, und setzen also der zum Laster reitzenden Sinnlichkeit eine andere Sinnlichkeit entgegen; und wir prägen uns die Moral täglich sinnlich und dabey mit Ehrfurcht ein. Man wird hierin, wenn ich blos falsche Religionen mit einander vergleichen soll, einen Vorzug der Muhammedanischen Religion, vor den heidnischen, die meistens ein Opfer hatten, bemerken, daraus es sich erläutern läßt, warum doch wirklich diese Religion selbst unter wilden

Völkern mehr tugendhafte hervorgebracht hat, als wir bey Griechen und Römern finden.

Wenn ich nunmehr sagen soll, wie ich die Religion ipso facto finde, so wollte ich doch noch wol erinnern, daß man, weil so manche, die sich zu einer Religion bekennen, ihre Grundsätze nicht verstehen, vorzüglich auf die sehen möchte, die ihre Religion am besten verstehen werden, d. i. auf den geistlichen Stand. Denn gesetzt eine Religion hätte viel tugendhafte Layen, aber keine tugendhafte Priester, so schiene dies mehr die Folge von Erziehung, die die Priester den Layen mit manchem Betrug gegeben haben (z. B. die Jesuiten den Layen in Paraguay), als Folge der Religion zu seyn. Auch verstehe ich unter Tugend, Gewissenhaftigkeit (§. 20).

Hier, scheint es nun, weise uns das Heidenthum am wenigsten oder gar keine Tugendhafte auf. Kein Wunder. Es erwartete von seinen Göttern gemeiniglich nur Wohlthat dieses, nicht aber jenes Lebens, wo doch die eigentliche Sanction der Moral zu suchen ist: es hat mehr Cerimonien und Opfer, womit einer die Gottheit befriedigen kann, als Sittenlehre, als Gebet: es hat sogar lasterhafte Götter. Ich finde unter Römern und Griechen Leute von sehr redlichem und erhabnen Naturel, (und die werden überall in der Welt zerstreuet seyn) die mit ihrer Redlichkeit die damahligen Mode-Tugenden verbanden, und deswegen für Muster der

Tugend

Tugend gehalten werden: allein so oft ich von ihrem Leben etwas genaues weiß, ist es mit einigen solchen groben Lastern befleckt, die schwerlich von ihnen bona fide für gleichgültig gehalten seyn können; und man findet kaum so viel, als eine Prätension bey ihnen, niemahls und in keinem Fall etwas sündliches zu thun.

Die Muhammedanische Religion ist schon besser. Sie hat mehr Gebet, mehr Moral, gewissere Verheissungen und Drohungen eines zukünftigen Lebens, und von Gott würdigere und philosophische Begriffe. In der That zeigt uns doch die Saracenische Geschichte eher eigentlich tugendhafte und gewissenhafte Leute. Nur daß bey so manchen Mustern die Tugend eine Frucht von Staats-Heucheley ist: jedoch selbst diese erheuchelte Frömmigkeit zeigt schon, daß das Volk von reiner Frömmigkeit eine Idee hatte, die Rom und Griechenlande fehlte.

Die christliche Religion kennen wir aus der Erfahrung. Ich will von ihr meine hieher gehörigen Anmerkungen mittheilen: die darauf hinaus laufen: die reine Religion ist wirklich vor die Sitten besser, als die lügenhafte und verdorbene: es ist also nicht, wie Premontval meinte, die natürliche Verdorbenheit eine Krankheit, gegen die kein Mittel etwas hilft: allein die reinste christliche Religion ist kein untrügliches Heilungsmittel aller derer, die sie bekennen, und das Verderben ist so groß, daß sie nur den wenigsten hilft.

a) Wenn wir ohne Vorurtheil, und ohne Haß gegen die, die sich der Religion mit Eifer befleißigen, urtheilen wollen: so ist doch wol nicht zu leugnen, daß die christliche Religion einige Tugendhafte ziehe; (sie nennet sie Widergebohrne) die blos aus Betrachtung ihrer Pflichten vesten Entschluß haben, sie nie wissentlich zu übertreten; nicht wegen Ehre, nicht wegen Furcht des Tyrannen, nicht wegen Vergnügen ꝛc.

Diese Erscheinung liefert uns das Heidenthum nicht. — — — Es ist wahr, alle diese Leute haben ihre schwachen Seiten, ihre Thorheiten, bisweilen ihre übertriebene Moral; die andern lächerlich scheinen. Man lache darüber, wenn man will, aber sie sind doch gewissenhaft. Untrüglichkeit des Verstandes und der Moral kann man von keinem Menschen fodern: daß sie ihrer Einsicht folgen, und, wo es ja niemanden schadet, lieber zu vorsichtig sind, ist doch edel, und wenn es mir nicht gros vorkommt, doch tugendhaft.

b) Wir finden diese bisher am meisten in den beiden protestantischen Kirchen, bey denen ich gewiß keinen Unterschied zu machen wüste, auch bey Mennoniten, jetzigen (nicht alten) Anabaptisten: und andern, deren Religion nicht so sehr verdorben ist.

Bey den Catholiken wird man bisweilen auch solche wirklich gewissenhafte antreffen: aber

aber ihre Tugend hat doch eine wunderlichere Gestalt, und so viel unnütze bizarre Zusätze. Man sehe nur die Beaumont, wenn sie Tugend predigt. Gleich einige wunderliche klösterliche Zusätze zur Moral. Sie ist doch so oft dem Tugendhaften selbst, dessen Gesundheit oder Vergnügen sie störet, und andern schädlich. Die allgemeine Liebe des Nächsten sinkt doch bey ihnen zu leicht selbst bis zum Verfolgungs-Geiste herab: und man ist nicht sicher, daß nicht eine übel verstandene Religion Mord und Rebellion wirkt, und Laster für Tugend nimmt. Eine der vornehmsten Tugenden, die Keuschheit der Klöster, ist doch offenbahr eine Fruchtlosmachung der Zwecke der Natur, und ihren Folgen nach, da sie nehmlich den Ehestand hindert, ohngefähr mit Sodomiterey gleich: also in den Augen der philosophischen Moral Sünde. Und alles dies hat klar seinen Grund in Fehlern ihrer Religion.

c) Was die Geistlichen anlanget, so hoffe ich, man wird einen Unterschied zwischen der Moral der protestantischen, und catholischen wahrnehmen, der zum Vortheil der erstern ist. Bey den letztern zu viel unnatürliches, so bey ihnen Heucheley verräth. Man wende mir nicht ein, daß die catholischen gewisse Werke der Liebe thun, z. B. in Klöstern Arme verpflegen, so unsere geistlichen nicht thun. Diese haben nichts dazu, sondern müßten es vom ihrigen nehmen: jener ihre Stiftungen

verbinden sie dazu, und geben ihnen die Mittel. Sie sind freygebig vom Fremden. Selbst der Mangel dieser Stiftungen bey uns, ist unserer Moral keine Schande. Sie sind meistens nur gute Werke nach dem Tode, von dem, so wir selbst nicht mehr besitzen können. Nützlich! aber nicht sehr moralisch.

Aber die Jesuiten! Was sagen wir zu denen? Wer leugnet hier den Einfluß der Religion. Und wer will sich ihrer Tugend, oder nur ihrer Menschlichkeit, anvertrauen, nachdem wir die Proben von ihnen gehabt, und aus ihnen bestätiget gesehen haben, was wir lange vorhin glaubten: und nachdem sie jetzt 1773 so viel mit Pasquillen selbst gegen den Pabst sich retten wollen: gar nicht wie alte christliche Märtyrer. Man sehe auch seit einigen Jahren Pohlen, und lasse dessen Geschichte die Revüe passiren. Ja endlich bekam der Pabst Jesuitische Weissagungen von seinem Tode, und die trafen allzu gut ein.

d) Dem ohngeachtet finden wir auch in den besten christlichen Religionen, daß der grösseste Haufe der Menschen ungebessert bleibt: und zwar das, ob er gleich an der Wahrheit der christlichen Religion keinen Zweifel hat, auch wenigstens die Hauptwahrheiten derselben gefaßt hat.

e) Man

e) Man kann beynahe schon a priori einsehen, daß eine Kirche unter dem Druck und Verfolgung mehr Einfluß von der Religion in seinen Willen und Sitten erfahren werde, als eine in völliger Freyheit lebende. Denn nicht zu gedenken, daß bey Verfolgung die Lasterhaften ihre für wahr gehaltene Religion von selbst verlassen werden: so macht selbst die Verfolgung, daß man öfter und lebhafter an die Wahrheiten der Religion denkt, und sie gleichsam aus einem Geiste des Widerspruchs, und weil man sie mit Blut versiegeln will, eifriger annimmt. Daher ist es leicht zu begreifen, warum unter denen aus Frankreich entflohenen Refugie's mehr Tugendhafte waren, als unter andern Protestanten: oder warum unter Mennoniten, die man nur duldet, gewisse Laster wenige herrschen, die sonst in der Welt sehr gewöhnlich sind. Allein selbst keine verfolgte Kirche, hat, nachdem doch die Furcht der Verfolgung so viele Heuchler weggescheucht hatte, lauter Tugendhafte behalten.

Wenn hier etwan die christliche Kirche im 2ten und 3ten Jahrhundert, die man aus ihren eigenen Lobsprüchen beurtheilt ~~vorkommt~~, manchen besser vorkommt, so ist es, weil man sie nicht genau kennet. Ihre Tugend war, wie etwan bey den Römern Liebe zum Vaterlande und zur Freyheit, also bey ihr, fanatische Liebe zum Märtyrer-Tode, von Ehrbegierde und Einbildung angefeurt, weil

die

die Märtyrer nach dem Tode geehret wurden. Sie war Enthusiasmus, und oft gar Laster, z. B. wenn sich einer zum Märtyrer-Tode drängete, das ist ein Selbstmörder, und dabey andern die Ursache zur Sünde ward, oder wenn einer der Religion der Heiden insultirte, die Tempel anzündete, die Götter schmähete. Sie thaten das freylich in guter Meinung, und ich will es ihnen also nicht zu wissentlicher Sünde anrechnen: aber es ist doch auch nicht genug, ihre Tugend zu beweisen, davon müssen wir andre Proben haben, wo doch die Sachen selbst tugendhaft wären.

f) Premontval meynt, und andre haben auch solche Hoffnung gehabt, das Christenthum in seiner Lauterkeit, ohne Zusatz aller unserer jetzigen Systeme, möchte vielleicht wirksamer seyn.

Allein auch hier müssen wir aus Erfahrung die Hoffnung einer allgemeinen Besserung verlohren geben. Wo werden wir das Christenthum in seiner Lauterkeit antreffen, als, da Christus selbst es predigte, und in den apostolischen Kirchen? Es kam noch dazu, daß es damals durch die stärkste Art der Evidenz, nehmlich durch Wunder, unterstützt wurde, also eine viel grössere Gewißheit gab, als jetzt, da wir diese Wunder nicht sehen, sondern nur auf historische Zeugnisse glauben: Ferner, daß Zeiten der Verfol-

gung

gung waren; und daß die Religion neu war, also keine Jünger hatte, als die sie selbst aus Trieb ihrer eigenen Ueberzeugung und Gewissens gewählt hatten, folglich gewissenhaft zum Christenthum gekommen waren.

Allein dem ungeachtet waren die Predigten Christi an den meisten Zuhörern unfruchtbar, ja selbst unter seinen, ich will nicht sagen, gläubigen, sondern ausgesuchten Jüngern, war ein Judas. Die apostolischen Gemeinen waren so gemischt, als unsere, wovon die Briefe an die Corinthier der stärkste Beweis sind. Gottfried Arnold in seinem ersten Christenthum, ist ein partheyischer und untreuer Lobredner.

g) Das allerfürchterlichste und betrübteste ist: es geben sich einige durch Zuhülfenehmung der christlichen Religion viele und ernsthafte Mühe, gebessert und tugendhaft zu werden, aber der Versuch mislinget. Z. B. der gute Jüngling Matth. XIX. Ich gebe zu, sie versehen etwas: aber guter Wille, Eifer, und der Gebrauch des besten Hülfsmittels, sind doch zugleich unfruchtbar. Der Theologe verweiset sie wohl auf ein Wunder, so Gott zu ihrer Besserung thun soll, und das er Gnade nennet. Allein nicht zu gedenken, daß dies Wunder in der Bibel gar keine Verheissung hat, sondern blos von Augustinus erdichtet ist; so rufen sie wohl

Gott

Gott im Gebet um dies Wunder an, und erfahren es nicht.

Die natürliche Verdorbenheit bleibt also eine Krankheit, gegen die man Gegenmittel hat, aber keine, die allgemein helfen, wenn sie applicirt werden. Indes ist es nicht gleichgültig, Gegenmittel anzuwenden, oder nicht: denn genug wenn nur einige genesen! und auch bey denen, wo die Moral oder Religion das Uebel nicht hebet, schwächet sie es doch, und macht minder lasterhaft.

5) Die stärkste Besserung ist nicht vor Rückfall gesichert.

Diese Grösse der Verdorbenheit findet sich bey allen Menschen. Allein dabey ist nicht zu leugnen, daß bey einigen noch besondere Uebel sind. Ueberhaupt ist kaum wahrscheinlich, daß 2 völlig gleiche Grössen wirklich existirender Dinge vorhanden sind. Allein wir können diese Verschiedenheit gemeiniglich nicht bemerken, so oft sie mittelmässig ist, weil uns ein moralischer Maasstab fehlt, wie auch, weil wir das angebohrne Böse von dem durch Gewohnheit acquirirten nicht immer unterscheiden können.

Doch finden wir einige, denen besondere Laster, Lügen, Saufen, Unkeuschheit, Stehlen u. s. w. angebohren sind, davon Mosheim viel in seiner Moral hat. Das Urtheil über sie, wiefern sie Laster oder Krankheiten, imputabel oder blos zu bedauren sind, ist

schwer

schwer zu fällen: doch scheint es, niemand sey gezwungen, sie zu vollbringen, und er könne über diese Krankheiten Herr werden. Man kann auch gegen einige besondere Mittel vorschlagen, z. B. medicinische gegen den Trunk, — gegen die Unkeuschheit. — Der Lügner darf nur aufhören zu reden, so bald er merkt, daß er lüge.

§. 19.

Und wie ist es möglich, daß unsere, aus der Hand des Schöpfers gekommene Natur eine solche Anomalie hat? Dies ist die Frage, welche die Philosophen schon Jahrtausende geübet hat, und die sie so verschieden beantworten.

1) Eine ganze Gattung von Philosophen hat den Schöpfer als unvollkommen angesehen, der zwar einen guten Willen gehabt, aber nichts ganz vollkommenes habe hervor bringen können. Er konnte also auch die menschliche Natur nicht ohne Neigung zur Sünde bilden. Etliche bilden ihn auch gar lasterhaft. Beide kommen darin überein, daß nicht Gott, sondern ein niedrigeres Wesen die Welt geschaffen habe. Das eine oder das andere war das System der Gnostiker.

2) Andere stelleten sich ein dem guten Gott entgegen gesetztes böses Grundwesen vor, so das Böse in die Welt gebracht habe, und zwar vermittelst des Ausbruchs einer zur Sünde reitzenden Materie aus dem ewigen Reich der

Fins-

Finsterniß. Dies war das System der Manichäer.

3) Mit diesen kommen alle die nahe überein, die die Materie, aus der unser Leib zusammengesetzt ist, als an und vor sich zur Sünde reizend, und unverbesserlich böse ansehen. Wenn die Seele mit dieser Materie umgeben ist, so wird sie zur Sünde stimulirt. Sie müssen zugleich diese Materie nicht für ein Werk Gottes, (denn sonst bliebe der Zweifel, wie ein guter Gott das Werkzeug des Lasters habe hervorbringen können) sondern für ewig, und der Welt praeexistirend ansehen, so daß der Gott, der die Welt schuf, es nicht vermeiden konnte, eine zum Laster reitzende Materie zum Grunde zu legen. Hiehin neigen sich unter den Griechischen Philosophen Pythagoräer und Platoniker. Man muß, wenn man diese Lehre irgend wahrscheinlich vortragen will, zugleich die von der Praeexistenz der Seelen, und daß sie wegen gewisser vorhergegangener Sünden durch die Vereinigung mit dem sündlichen Leibe gestraft werden, verbinden: denn sonst würde freilich diese an und vor sich sündliche Materie sehr einfältig aussehen. Gott durfte nur unsere Natur nicht so einrichten, daß das Laster war, wozu die Materie trieb. Z. B. trieb sie zum concubitu promiscuo, so durfte er uns nur schaffen, wie die meisten Thiere, bey denen der concubitus promiscuus weder schädlich noch sündlich ist.

Dies System scheint mir schon schlechter, wie die beyden vorigen, und es ist in der That eine blosse Abartung derselben, und aus ihnen mit Weglassung der nöthigsten Ingredienzen halb geborget.

4) Ein anderer könnte auf den Gedanken kommen, unsere Natur sey von Gott wissentlich und gütig so gebildet worden, wie sie ist, um uns durch Erfahrung des Schadens der Sünde zu einem künftigen Leben zu bilden, und durch öftere Versuchung, die wir überwinden, in der Probezeit tugendhaft zu machen.

Wenn nur nicht entgegen wäre, daß die meisten vom Laster überwunden werden.

5) Oder, Gott habe die Natur nicht besser machen können: sie hatte Sinnlichkeit und Affecten nöthig, und aus diesen entstehet unser Unglück.

Diese Behauptung ist schwer zu glauben. Denn theils hätte uns doch Gott eben so richtige, eingeschränkte und determinirende Triebe geben können, als den unvernünftigen Thieren, wenn es in seinem Vermögen nicht stand, unserer Vernunft mehr Einfluß in den Willen anzuerschaffen: theils ist doch aus dem Beyspiel einzelner tugendhafter Personen klar, daß die Vernunft einen starken Einfluß in den Willen haben kann: Endlich hätte Gott durch eine kleine Abänderung der Natur das unschädlich

machen können, wozu er die heftigen Triebe nicht zu vermeiden wußte. Denn so ist es bey den Thieren.

6) Oder man muß sagen, Gott hat sich gar nicht um unser Wohl und Wehe bekümmert, sondern uns blos als einen Ball zwischen Glück und Unglück, zwischen Tugend uud Laster sich zum Spiel geschaffen.

Mich dünkt, dies müßte das System derjenigen Freygeister unserer Zeit seyn, die sich Philosophen κατ' ἐξοχὴν nennen. Gott erscheint zwar alsdenn sehr gehässig.

7) Die Offenbahrung sagt, Gott habe die Menschen zuerst ohne Sünde geschaffen, und durch eine gefährliche Uebertretung sey die ganze Natur geändert, aus einer reinen und unsterblichen, unrein und sterblich geworden, und das habe Gott zu unserm besten gelenkt.

Die Philosophie bestimmt hier nichts, denn es kommt auf Thatsachen an, die sie nicht wissen kann. Sie hört alle Systeme: runzelt bey den meisten die Stirn, und bleibt bey den übrigen Zuhörerin.

§. 20.

Die Fertigkeit und Geneigtheit unsere Pflichten zu erfüllen, nennen wir Tugend. Auf die Art können wir so viel Tugenden haben,

als

als Pflichten. Allein deshalb, weil einer eine einzige dieser Tugenden hat, nennen wir ihn nicht tugendhaft.

Wir müssen hier den Begriff des tugendhaften Menschen, den wir durch die Moral zu bilden wünschen, bestimmen.

Einmahl ist klar, daß wir unter dem Tugendhaften nicht den verstehen können, der alle Tugenden beysammen hat, und alle Pflichten erfüllet, welche die Moral vorschreibt. Denn ein solcher Mensch ist nicht, der beste, und selbst der, den man im rühmlichsten Verstande des Wortes den Heiligen nennet, wird irren, und einige Pflichten der Moral miskennen können. Z. B. um ein biblisches Exempel zu borgen, der frömmeste Patriarch, zu dessen Zeit man noch keine Verzeichnisse von der Zahl der Menschen in einem grossen Staat hatte, wird die Polygamie für erlaubt halten können, und sie daher üben.

Und doch ist auf der andern Seite der auch nicht tugendhaft zu nennen, der eine einzige, oder ein Paar Tugenden hat. Wäre dieses, so würde man schwerlich in der Welt einen Lasterhaften finden können: denn die meisten Lasterhaften pflegen doch in einigen Stücken tugendhaft zu seyn. Z. B. der Tyrann ist wol ein zärtlicher Vater oder Ehemann, mancher andere Lasterhafte wol mitleidig oder zum Umgange geneigt. Man wird keinen so bösen Menschen zeigen können, der nicht eine oder die andere Tugend hätte. Es wäre auch mit allen

Vorschriften der Moral dem menschlichen Geschlecht wenig geholfen, wenn man um tugendhaft zu seyn, aus der grossen Menge von Pflichten, die sie vorschreibt, sich nur eine oder etliche aussuchen dürfte, die uns bequem wären. Vielleicht würde der Räuber sich Tapferkeit, und der Ehebrecher Freygebigkeit aussuchen.

Dies ist doch in der That die Art von Tugend, die in den Römischen und Griechischen Schriftstellern gerühmt wird, und weil sie da einmahl den Nahmen Tugend erhalten hat, und wir bey der ersten Erziehung die so genannten classischen Schriftsteller lesen, so bleibt ein Vorurtheil, daß wir auch wohl als Männer viel von der Tugend dieser Völker, und von ihren grossen Mustern rühmen, wo in der That die Geschichte uns nicht einmahl ein einziges aufweiset. Wer wird doch Knabenschänder oder gar solche die dergleichen an sich litten, für Tugendhafte halten? Oder Schänder ihrer eigenen Töchter? Nun denke man an Socrates (denn daß Alcibiades eine Nacht bey ihm unversehrt gelegen hat, beweiset noch nicht Socrates Unschuld, sondern blos Alcibiades Verdacht, der probiren wollte, ob Socrates keusch wäre, der dasmahl klug seyn konnte; so ich gegen Gesners Socrates sanctus paederasta erinnere). Gute Bürger, grosse Regenten, konnten sie seyn, aber darum noch nicht tugendhafte Leute. Wenn man sie als tugendhaft preiset, so werden unsere Bürger-Deputirten, die ihr Amt gut verwalten, eo ipso Tugendhafte seyn. — — Gemeiniglich war unter Römern und Griechen Tapferkeit, Liebe

zum

zum jetzigen Zustande der Republik, und höchstens (bey den Griechen selten) bürgerliche Gerechtigkeit, die nach den Landesgesetzen ehrlich richtete, nebst Enthaltsamkeit von fremdem Gelde, Tugend: und dabey konnte man, Knabenschande, Schande mit Vieh, Mord seiner Freunde und Wohlthäter, Meineid, wenn er nur nicht der Freyheit schadete, begehen so viel man wollte.

Ich sehe keine andere Gränze der Tugend, als, tugendhaft ist, wer keine einzige Pflicht der Moral wissentlich überschreitet. D. i. wer keine vorsätzliche Sünde begehet: — — wer seinem Gewissen folget. Gewissenhaft und tugendhaft sind mir einerley.

Eintheilung der Sünde in

1) vorsätzliche, wo ich weiß was meine Pflicht ist, und doch mich entschliesse sie zu übertreten.

Es ändert die Sache nicht, ob ich aus Furcht oder Zwang die Entschliessung fasse: denn in solchem Fall entschliesse ich mich doch, lieber Unrecht zu thun, als Schaden zu haben. Der ist nicht tugendhaft, der nicht tapfer ist, und Schaden übernehmen will, sonst wird der Dieb, der aus der Diebesbande nicht gehen kann, ohne Furcht zu hungern, und deshalb stielt und mordet, unschuldig und tugendhaft seyn.

2) unvorsätzliche

a) aus Unwissenheit.

b) Uebereilung, da ich handele, ehe ich mich entschliessen kann.

c) wider Willen mich folternde böse Neigungen. — Reue über diese, wirkt, wie bey Krankheiten. S. Tractat von der Sünde.

Das Grobe des Verbrechens macht nicht sowohl den Lasterhaften, als das Wissentliche.

Zweyter Theil der Moral

von den

Pflichten und Tugenden.

Erster Abschnitt.

Pflichten gegen Gott.

§. 21.

Da Gott unser unumschränkter Herr, und zugleich unser grössester Wohlthäter ist, der uns Leben und Daseyn gegeben hat, und in dessen Hand Leben und Glück oder Unglück von uns stehet, so kann wol kein Zweifel seyn, daß wir ihm als dem Oberherren aller Dinge Gehorsahm, und als unserm Vater und Wohlthäter Liebe schuldig sind. Wir können nicht einmahl glücklich seyn, wenn er nicht dem menschlichen Geschlechte Gesetze gegeben hat, und es ihnen Gehorsahm leistet: denn ohne solche Gesetze würde jeder nur seinem Eigennutz oder gar seinen Leidenschaften folgen, und sich und andere unglücklich machen, wie oben gezeigt ist.

Allein weder Gehorsahm, noch Liebe, können wir Gotte leisten, wenn wir ihn und seinen

Willen nicht erkennen. Die erste Pflicht gegen Gott ist also, bemühe dich um eine richtige Erkenntniß Gottes. Sie gehet noch vor dem Grundsatz der Moral, suche die ausgedähnteste Glückseeligkeit zu befördern, vorher, denn dieser beruhet auf der Pflicht, Gotte zu gehorchen, und ohne Erkenntniß Gottes kann kein Gehorsahm seyn. (Doch dies ist nur eine Erinnerung, die Methode und Ordnung der Sätze betrift).

Sie ist so klar, daß sie auch dem, der noch keinen Gott glaubte, falls anders ein solcher Thor möglich wäre, wenigstens als ein Rathschlag, der ohne grossen Schaden nicht verabsäumet werden könnte, einleuchten müßte.

Man setze nur

a) entweder, es ist möglich, daß ein Wesen da sey, so über alle meine Handlungen von rechtswegen zu gebieten hat, und das mächtig genug ist, mich zu strafen, wenn ich mich um seinen Willen nicht bekümmere: (und diese Möglichkeit wird doch niemand leugnen) so wird unsere eigene Glückseeligkeit, und die Furcht vor unermeßlichen Strafen uns antreiben, recht ernsthaft und mit vieler Wahrheitsliebe zu untersuchen, ob ein solches Wesen sey, was sein Wille an uns sey, und ob es denselben irgendwo habe verzeichnen lassen.

b) oder, daß gar kein Gott sey, und wenn das gar zu unwahrscheinlich ist, gesetzt

nur

nur daß Gott gar keine Pflichten von uns verlangete, daß gar keine Offenbahrung, gar keine natürliche Religion und Dienst Gottes, gar keine von Gott kommende Vorschrift der Moral wäre: so würde doch einen jeden der Eigennutz, und die Liebe zur Freyheit, antreiben müssen, zu untersuchen, ob Gott, und ob ein Wille von ihm wirklich vorhanden sey? Der letztere wird doch überall vorgegeben: wäre es nicht thöricht, sich aus blosser Nachlässigkeit von andern betrügen, oder durch einen eingewurzelten alten Irrthum regieren und schrecken zu lassen? der Ball zu seyn, mit dem der Priester oder der Gelehrte spielt? eine Menge beschwerlicher Pflichten zu erfüllen, die vielleicht nicht Pflichten sind, und deren manche weder unserem Vortheil noch unserer Neigung gemäß sind? und noch über das dieses ganze gegenwärtige Leben sich durch die Furcht von Strafen eines künftigen Lebens unnöthiger Weise vergällen zu lassen? Denn nicht blos die Gewißheit derselben, sondern auch die blosse Furcht vor ihnen, und die Ungewißheit, ob sie sind, oder nicht sind, ist hinlänglich einen melancholischen Flor über alle Freuden dieses Lebens zu ziehen. Der Verleugner der Religion, der sie aus Affect oder wegen des lächerlichen so er darin zu finden meint, verwirft, ohne sie jemahls mit Hindansetzung alles Affects und Gelächters kühl und vor dem Richterstuhl der Vernunft untersucht zu haben, kann sich doch die alle Vergnügungen und

Scherze unterbrechenden Schrecken nicht nehmen, die bey der Frage entstehen, wäre es aber nicht möglich, daß Gott und Religion wären? Und diese Frage wird ihm wenigstens wenn er weniger zerstreuet, wenn er schwerblütig, wenn er krank ist, sonderlich wenn er den Tod vor Augen sieht, beyfallen. Gesetzt, man ist in einer Religion gebohren, die einen durch solche Schreckbilder beunruhiget, (und das ist doch gewiß der Zufall der meisten Menschen) so ist doch wohl ein weiser Rath, untersuche genau, wo vor du dich zu fürchten hast! Durch blosses Gelächter, oder durch blossen Unglauben verschwindet die Furcht nur in heitern und gesunden Tagen, aber nicht auf immer.

Erkenntniß Gottes ist also Pflicht S. Jerem. IX, 23. XXXI, 33. 34. Hos. IV, 1. Röm. I, 28. Gesch. XVII, 27. Joh. XVII, 3.

Ich habe diese Pflicht nicht einmahl auf die edlern, so tief in unsere Natur eingewebten Triebe der Dankbarkeit gegründet. Wenn ich nur vermuthen könnte, daß ich einen Urheber meines Daseyns hätte, der zugleich mein täglicher Wohlthäter sey, so müßte ich sehr unempfindlich seyn, wenn ich ihn nicht näher kennen zu lernen suchte, und mich darum bekümmerte, welche Gattung des Dankes ihm von meiner Seite angenehm seyn möchte. Zu dieser Pflicht gehört insonderheit:

1) daß derjenige, der ohne Religion erzogen ist, oder ein jeder, der ungeachtet seiner Erzie-

Erziehung an dem Daseyn Gottes und einer Religion zweifelt, ernstlich, und ohne Affect und Gelächter, die wichtige Frage untersuche, ob ein Gott sey? und ob er Pflichten vorschreibe?

Wer hier anstatt des Arguments und der kühlen Untersuchung, Gelächter, und das Ridicüle zum Probestein gebraucht, handelt sehr thöricht, und, falls ein Gott ist, sehr strafbar. Es ist schon a priori begreiflich, daß uns wegen der Neigung zum Bösen die Religion unangenehm seyn müsse, und in unserer Brust einen Advokaten wider sich habe; wollen wir nun Wahrheit finden, so müssen wir bey der Untersuchung unsere sinnliche Neigungen stillschweigen heissen. Das Gelächter, so uns bey einer Sache entstehet, zeiget noch gar nicht, daß der belachete Satz falsch sey. Das einemahl verlachen wir ihn wohl wegen unserer Unwissenheit, so wie man sonst über die Antipoden, oder wie jetzt der Brodtgelehrte darüber lacht, wenn er hört, der Schimmel sey eine Gattung von Walde: ein anderesmahl ist zu der Wahrheit ein Zusatz gefüget, der sie lächerlich vorstellet, und nach dessen Absonderung sie doch Wahrheit bleibt. — S. Gesch. XVII, 26. 27.

2) daß der, so in einer Religion erzogen ist, sie nicht blos auf guten Glauben seiner Eltern und Lehrer annehme, sondern sie, so weit sein Vermögen und Zeit gehet, prüfe.

Es ist doch klar, daß es eine Menge Religionen in der Welt gebe, die sich einander so widersprechen und verdammen, daß sie ohnmöglich alle die wahre seyn können. Sie stellen auch Gott und seinen Willen so verschieden, und so widersprechend vor, daß es nicht gleichgültig seyn kann, die uns zuerst vorgesagte auf guten Glauben, sie sey wahr, oder falsch, anzunehmen. Es ist auch möglich, und die Erfahrung bestätiget als wirklich, daß einige Gott verunehren, daß sie Geschöpfe, und Holz, und Stein, an Gottes Statt ehren, und daß sie das Laster befördern: sie gebieten wohl was Gott verboten, und verbieten was er geboten hat, wenn wir die Stimme anderer Religionen und der Vernunft hören.

Ich will hier nicht die allerschärfste Prüfung der Religion in der man gebohren ist, von einem jeden fodern: denn deren ist nur der Philosophe, und zwar noch dazu der mit manchen historischen Wissenschaften ausgerüstete Philosophe fähig, und die Moral soll doch nicht blos dem, sondern auch dem gemeinen Mann, der seinen Verstand weder so cultiviren noch bereichern kann, Pflichten vorschreiben. Man kann ohnehin dieser Untersuchung nicht sein ganzes Leben widmen, sondern man soll arbeiten, ja man muß es thun, denn ohne Arbeit hätte man kein Brodt, und ohne das könnte man nicht leben, folglich auch die Religion nicht untersuchen. Ich sehe es also nicht, wie mancher Theologe, schon vor eine verdammliche Sünde des Muhame-

medaners an, wenner nicht alle Mittel zusammen nimt, durch die einer endlich von der Unrichtigkeit des Corans überzeugt werden konnte. Pflegen doch eben diese Theologen nicht auf eine so scrupuleuse Untersuchung der christlichen Religion, nicht auf das Lesen aller dagegen geschriebenen Bücher, des Evangile du Jour, u. s. w zu dringen! Zudem so pflegt stete Anstrengung des Gemüths auf eine einzige Frage uns oft blind zu machen, und das lebhafte Gefühl der Wahrheit zu rauben, das wir lebhafter behalten, wenn wir nur zuweilen an die Sache denken.

Allein so viel bleibt doch unsere Pflicht: a) ich soll die Religion in der ich erzogen bin, nicht blos deshalb annehmen, weil ich darin erzogen bin, sondern nach ihren Beweisen fragen, um, falls meine Väter geirret hätten, nicht mit ihnen zu irren: b) ich soll wenn mir Zweifel dagegen aufstiegen, sie nicht in den Wind schlagen, sondern, so gut ich dazu im Stande bin, sie untersuchen: c) ich soll mein Ohr nicht vor den Zweifeln zuschließen, welche andere dagegen vortragen, (folglich sollen auch dem Christen die Bücher der Feinde der Religion nicht verboten seyn, oder er soll sie nicht fliehen) doch so daß ich d) mich nicht durch Spott, Lästerungen, oder blosses Lächerliche bewegen lasse, sondern in einer so wichtigen Sache alles kühl prüfe, also auch e) immer den andern Theil höre, und mich Raths erhole, ob er etwas zu antworten weiß. f) Bey dem allen soll mein Urtheil frey von der Macht des Vorurtheils seyn, und ich soll

bereit

bereit seyn, meine Religion zu ändern wenn ich sie für falsch erkenne.

Anm. I. Bey dem einen wird immer mehr als bey dem andern von diesen Pflichten eintreten, je nachdem er von Natur inquisitiver ist, oder sich ihm mehr Zweifel darstellen. Es ist sehr wohl möglich, daß sie einen inquisitiven und zweifelnden Kopf zwinget und verpflichtet, ein eigentlicher Gelehrter, ein Philologe, ein Historiker zu werden, indem ihm immer neue wichtige beunruhigende Zweifel entstehen. Wir haben solche Beyspiele in der Literärgeschichte. Eins der merkwürdigensten ist Henrich Wild, Professor der orientalischen Sprachen aus einem Schneider noch aus unsern Jahrhundert. Er laaß blos als Schneider bey einer Schwächlichkeit Controversbücher, da er sahe, wie viel auf den Grundtext ankäme, lernte er für sich Hebräisch, Arabisch, u. s. f. blieb aber lange unbekannt und ein Schneider. Als aber Prideaux Arabische Msc. angeboten wurden, deren Preis ihn zu hoch dünkte, kaufte sie Wild bald nachher. Prideaux kam wieder in den Laden, fand sie nicht, erschrack, ließ den Schneider rufen, freuete sich, da er sie unversehrt sahe, wollte sie ihm abkaufen, erstaunte als er es abschlug, und sie fertig explicirte, schickte ihn auf Subscription gelehrter Leute nach Oxford, wo er ums J. 1718 war, in Arabischen Büchern wühlte, der Arabische Schneider hieß, für 1 Guinee Arabisch, andere Sprachen für ½ Guinee lehrte. 1720 ging er nach London, wo Mead sein Patron

tron war, und starb 1734, ohngefähr 56 Jahr alt, denn 1715 schätzte man ihn auf 40. Man hat von ihm ein opus posthumum, Mahammeds Reise nach dem Himmel, übersetzt. Siehe Gentlemans Magaz. 1755. March p. 105. wo noch sehr viel mehr von ihm steht.

Anm. II. Zu Verlassung der angebohrnen Religion müssen freilich sehr starke Argumente da seyn, wenn sie nicht, wie die heidnische, eine in die Augen fallende Thorheit und Ungrund hat. So viel zeigt die Erfahrung, daß nur wenige Leute von sonst gutem moralischen Character ihre angebohrne Religion verlassen, wenn es nicht in gewissen epidemischen Zeiten der Neuerung und Reformation geschiehet. So klar die jüdische und catholische Religion unrichtig ist, so sind doch unter 100, die die eine oder andere verlassen, beynahe 99 Lasterhafte oder Betrüger. Hingegen zur Zeit der Reformation, da einmahl die Neuerung epidemisch war, verliessen ehrliche Leute die Irrthümer ihrer Väter, und eben so ging es im ersten Jahrhundert mit dem Christenthum. Woher dies glückliche epidemische komme, ist kaum völlig zu sagen möglich: es hat so viel verborgene Ursachen, unter denen entweder die grosse, noch durch keine von Jugend aufgehörte und tralatitia argumenta bestrittene Evidenz der neuen Religion, oder ein eben bis zum höchsten gestiegener Betrug in der alten Religion, der zu grob wird, ist. Aber auf der andern Seite ist doch auch die Seltenheit redlicher Proselyten zu an-

dern

dern Zeiten noch ein moralisches Problem. Ich habe von Proselyten wenig gute Hoffnung, und doch hat mich Erfahrung gelehrt, daß ich zu liebreich im Hoffen war.

Folgesatz der Erfahrung; Proselyten muß man nie zu Geistlichen und Lehrern machen.

3) Wenn ich meine väterliche Religion für falsch erkenne, oder gar keine väterliche Religion habe, (wie z. B. die Nordamerikaner) so bin ich schuldig, mich, so weit es meine Lebensart und Gemüthskräfte zulassen, darum zu bekümmern, ob Gott irgendwo seinen Willen bekannt gemacht, und durch eine Offenbarung eine Religion gegründet habe.

Diese Pflicht ist indessen nicht so weit zu treiben, wie sie sie bisweilen einige Theologen den außer der christlichen Kirche gebohrnen in der Dogmatik vorschreiben, um zu beweisen, daß ihre bloße Unwissenheit der christlichen Religion stets verschuldet, und zur ewigen Verdammniß hinreichend sey. Sie gehet erst den gar nicht an, der nach einer seinen Kräften und Umständen gemäßen Prüfung an seiner väterlichen Religion nichts auszusetzen findet: denn sonst würde man einen Scepticismus in der Religion gebieten, aus welchem zur Gewißheit zu gelangen, das Leben der Menschen zu kurz, und ihre Erkenntniß zu eingeschränkt seyn würde.

Aber auch dem, der an seiner väterlichen Religion Zweifel hat, gebietet die Moral nicht, ein Pythagoras zu werden, und die Welt zu durch-

durchreisen, bis er eine wahre Religion finde. Dies wäre bey den meisten eine obligatio ad impossibilia. Man braucht doch zu Untersuchung der übrigen Religionen das Leben: wie soll man das erhalten, wenn man nicht arbeiter? Folglich soll man über die Untersuchung ferner Religion, seine das Brodt verdienende Arbeit nicht aufgeben. Wäre man aber auch zu solchen Reisen um die Welt, auf welchen man die wahre Religion sucht, reich genug, so würde man nur in desto grösserer Gefahr stehen, früh und oft, geistlichen Betrügern in die Hände zu fallen. Ihren Betrug zu entdecken, würde uns in einem fremden Lande, dessen Sprache, Sitten, Gelehrsamkeit, und Urkunden wir nicht kennen, unmöglich oder doch schwer seyn. Vielleicht stürben wir auf unserer Reise, ehe wir die wahre Religion ausgeforschet hätten: oder wir giengen sie vielleicht in der Untersuchung gar vorbey, denn sie kann sich durch Schuld ihrer Priester in einem so verdächtigen Lichte darstellen, daß wir sie, ohne sie der Untersuchung werth zu halten, sogleich fliehen. Man bedenke wie abscheulich, und der Prüfung unwürdig, einem Japanneser die christliche Religion aus seinen eigenen Jahrbüchern vorkommen muß. Und mancher Theologe selbst in der Lutherischen Kirche, trägt die Lehren des Christenthums, so sehr zu ihrem Nachtheile vor, daß man blos durch ihn zum Ungläubigen werden, und die christliche Religion bey der Prüfung übergehen könnte.

Eine fremde Religion zu prüfen, dazu gehört viel Sprachkunde, mehr als man gemeiniglich in kurzer Zeit erwerben kann, sonderlich wenn die Religionsbücher alte, und in einer todten oder veralteten Sprache geschrieben sind, viel Antiquitäten, Historie, Kritik, und Philosophie: wer kann das in dem Grad bey allen in der Welt befindlichen Religionen erlangen, daß er sie alle prüfete? — — Man würde auch über dem vielen Prüfen des Zweifelns so gewohnt werden, daß man an allem zweifelte: und wenn man stets auf Eine Sache denkt, wird man stumpf, blind, und verliert das Gefühl der Wahrheit. Die Theologen, die den Heiden diese Pflicht vorschreiben, unterlassen doch gemeiniglich, eben das von Christen, die Zweifel an ihrer Religion haben, zu fodern.

4) Wenn ich die väterliche Religion für die wahre halte, so bin ich schuldig, die Offenbahrung, auf welche sie sich gründet, selbst, und zwar ganz zu lesen, indem ich sonst stets in Gefahr stehe, durch die Priester hintergangen zu werden, und Gott nicht recht zu erkennen. Ganz sage ich, denn sonst stehe ich in Gefahr, daß in dem, was ich überschlage, ein Gebot Gottes, oder ein falscher Satz stehet, der die ganze väterliche Religion als Irrthum entdecket. Ich kann sie nicht mittelmäßig prüfen, ohne sie ganz zu lesen. — — Die, so Auszüge aus der Bibel verlangen, verlangen in der That blinden Glauben an den, der sie macht, ja überhaupt blinden, nicht prüfenden Glauben an die väterliche Religion.

Was

Was man gegen diese eigene Religionsprüfung einwenden kann, läufft darauf hinaus: man könne bey eigener Untersuchung auf Irrthümer kommen, sonderlich wenn man ein Ungelehrter sey: und die Gefahr zu irren sey alsdenn wenigstens grösser, als wenn man den Gelehrten, oder denen die die Religion von Amts wegen untersucht haben, folget. Allein

1) in allen Religionen sind Gelehrte und Priester. Wir können also den unsrigen nicht folgen, weil sonst andere, die eine ganz entgegen stehende Religion haben, mit gleichem Recht verpflichtet wären, den ihrigen zu folgen, d. i. zu irren. — — Und man kann auch bey Gelehrten zwar mehr Kenntniß von factis, aber nicht mehr Unpartheylichkeit und gesunden Verstand vermuthen, als bey Ungelehrten: sehr oft aber wird dem Vernünftigen die Redlichkeit derer verdächtig, die von Amts wegen die Religion geprüfet haben sollen, und ihre Priester sind, denn sie leben von ihr. Daraus folget

2) bey eigener Untersuchung bleibt zwar Gefahr zu irren, allein bey dem Vertrauen auf fremde Untersuchung bleibt nicht allein diese Gefahr, sondern es kommt noch die neue dazu, daß jene nicht mit eben der Unpartheylichkeit Wahrheit suchen möchten, als ich es mir bewust bin, oder daß sie mich gar betrügen.

3) Unser eigen Gewissen muß doch die Richtschnur unserer Handlungen seyn, und wir werden unten sehen, daß wir auch so gar dann sündigen, wenn wir das irrende oder zweifelnde übertreten.

4) Selbst der Ungelehrte wird durch Zweifel, durch eigene Untersuchung, und dadurch daß er über facta, so er nicht weiß, bey ehrlichen Gelehrten Nachrichten einzieht, wenigstens ad hunc actum ein Gelehrter werden.

§. 22.

Außer dem, was ich im vorigen §. vor diese Pflicht gesagt habe, ist noch mehreres, so uns befiehlet, Gott und seinen Willen zu erkennen, und darin die möglichste Gewißheit zu suchen.

Wer gar keinen Gott, oder doch keine Religion glaubt, der wird durch den Verdacht, als sey ein Gott und Religion, beunruhiget werden, ohne den Trost von einem oder dem andern zu empfinden, den es geben kann. Der Tod, der ihm eine völlige Auflösung ist, wird ihm sehr betrübt seyn, und die Furcht, er könnte sich irren, und jenseits des Todes ein Leben voll Strafen seyn, wird ihn noch mehr beunruhigen. Zu vielen Pflichten, die uns schwer fallen, und doch unentbehrlich zu meinem eigenen Glücke sind, wird ihm der stärkste Trieb fehlen.

Irrthümer von Gott, was für Unglück haben die nach sich gezogen? Wie marternd ist der Aberglaube! was für wunderliche und unerträgliche Pflichten schreibt er oft vor.

Doch nicht blos zu meiner eigenen Glückseeligkeit, sondern auch zur allgemeinen, trägt die richtige Erkenntniß Gottes etwas grosses bey: denn theils giebt die Religion den Pflichten gegen andere den stärksten Trieb, theils kann eine falsche Religion uns zu den grössesten Lastern befeuren. Es ist daher auch meinem Nebenmenschen, nnd dem Publico, nicht einerley, was ich von Gott glaube: und obgleich niemand ein Recht hat, von mir zu fodern, daß ich glaube, was er glaubt, so ist doch klar, daß man Ursache haben kann, mich zu meiden und zu fliehen, wenn ich entweder gar keine Religion, oder eine falsche zum Laster treibende Religion habe. (Z. B. jetzt werden wegen der letztern Ursache die Jesuiten aus vielen Ländern als gefährliche Bürger ausgetrieben).

Es trit hier die Frage ein, ob ein Atheiste, (und, welches fast eben so viel ist, ein solcher irreligiöser, der gar keine natürliche Religion glaubt, sondern blos einen Gott, der nichts befiehlt, nichts straft, nichts belohnt) ein guter Bürger seyn könne? und ob eine Republik aus lauter Atheisten wahrscheinlicher Weise bestehen könne? Daß von Deisten, die eine natürliche Religion haben, gar nicht die Rede ist, verstehet sich von selbst.

Antw.

1) Es ist zwar nicht ganz unmöglich, daß ein Atheiste, entweder aus Stärke seiner Einsicht, und weil er die Nützlichkeit der Tugend erkennet, oder aus Ehrliebe, oder gar aus natürlicher Redlichkeit, bürgerlich tugendhaft sey; und daß diejenigen Uebertretungen der Moral, die er sich erlaubt, just andern Leuten keinen Schaden thun. Allein dieser Zufall wird doch nur selten seyn. Denn da Vernunft, Ehrliebe, und natürliche Redlichkeit, selbst mit Religion, dem stärksten unter allen moralischen Gewichten, so wenige Menschen bessern: wie viel seltener werden sie denn, für sich allein genommen, etwas ausrichten? Wer in sie so grosse Hoffnung setzt, kennet den Menschen nicht. Es ist zwar vernünftig, tugendhaft zu seyn: allein kaum der 100ste Theil der Menschen hat so viel Nachdenken und Verstand, den Nutzen der Tugend einzusehen, und unter denen, die ihn einsehen, werden widerum die meisten durch sinnliche Leidenschaften weggerissen. Es giebt über das viele Pflichten, die zwar andern, und dem Publico, nützlich sind, bey denen ich aber einen Privatvortheil verleugnen muß, der meinen Antheil, und gleichsahm mein Quotum am gemeinen Besten überwieget: und dazu wird die Vernunft den Atheisten nicht bewegen. Z. B. sie wird dem heredi ab intestato nicht abrathen, ein Testament, darin ein anderer Erbe benannt ist, heimlich zu vernichten, wenn er kann: oder, einen, dessen Tod ihm sehr erwünscht

wäre,

wäre, mit Jesuiter-Pulver zu vergiften. Vielleicht thun hier Triebe und Erziehung uoch mehr, als Vernunft: allein endlich werden sie den vernünftigen Vorstellungen unsers Privat-Nutzens unterliegen. Die Triebe werden ohnehin im Alter schlapp, und der vorsichtige Eigennutz wird stärker. Auch würde die Erziehung von Geschlecht zu Geschlecht wenigern Abscheu vor Sünden dieser Art einprägen, wenn alle Geschlechter atheistisch wären: das Gute, so sie hat, ist sie der Erkenntniß Gottes schuldig.

Selbst die Ehre hat für den weniger Reitze, der keine Unsterblichkeit der Seele glaubt. Ihm muß doch der Nachruhm lächerlich vorkommen. Vielleicht treibt ihn die Ambition zu den glänzenden Handlungen, welche der Nachruhm unverdient und sehr belohnt: allein nicht zu den ruhigen Tugenden, die schwerer sind, und die vom Nachruhm nur schwach posauxet werden.

Ordentlich also wird der Atheist lasterhaft, und wohl gar ein böser Bürger seyn, wenn er Courage und Gelegenheit hat, sich auf anderer Ruinen zu erheben. Wenn die theoretischen Atheisten nicht oft böse Bürger sind, so kommt es von ihrer Lebens-Art her; sie sind Gelehrte, und können weder die Hände muthig gebrauchen, noch kennen sie die Welt. Ps. XIV stellet die Unterdrücker des Volks als vermuthliche Atheisten vor, und mahlt die Folgen ihres Atheismus.

2) Wie eine grosse dauerhafte Republik aus Atheisten, bestehen könne, sehe ich nicht. — Schon der Mangel des Eides hindert in hundert Fällen die Vollstreckung der bürgerlichen Gerechtigkeit: denn einen Atheisten-Eid wird man doch wohl nicht für glaubwürdig schätzen. Welchen Revolutionen wird sie ausgesetzt seyn, so bald es grosse, mächtige, reiche, beliebte, oder beredte Bürger giebt? Wird nicht der General der gar kein Gewissen hat, gar keinen Eid kennet, sondern blos Klugheit und Eigennutz fühlet, mit dem Feinde Pacta machen, und sich auf den verringerten Thron setzen?

Ich bekenne es, wo eine große enthusiastische Liebe zum Vaterlande, und zur gegenwärtigen Einrichtung des Staats ist, da kann ein Staat aus Atheisten bestehen. Allein dieser Enthusiasmus bleibt nicht lange allgemein: ja er selbst ist nicht leicht ohne eine lebhafte, der Moral widerspechenden Feindschaft gegen Fremde, und also gemeiniglich selbst ein schädliches Laster.

Wo im despotischen Staat Kriegsheere und harte Strafen die Stelle der Religion verwalten, kann man freylich eine Zeitlang der Religion im Staat entbehren. Allein dies ist ein ungewünschter Staat, und dabey doch unsicher. Das Kriegesheer kann ihn stürzen. Jeder Despotismus ist gewaltsahmen Umstürzen unterworfen. Man sehe *Japan* bey Montesquieu Esprit des Loix T. II. p. 458. Der Japaner

ser glaubt keine Hölle, darum sind bey ihm die Strafen des Leibes härter als bey andern Völkern. Ein groß Uebel. Es scheint, die so die Religion im Staat unnöthig halten, dachten blos an den Despotismus, da man durch die Armee regieret. Unselige Politik, die zugleich einfältig ist. Dies ist häufig der Trugschluß der Franzosen.

§. 22.

Was das Bekenntniß der Religion, die wir haben, anbetrift, so ist verschieden davon zu urtheilen.

Gotte selbst ist durch unser Bekenntniß oder Verläugnung nicht geholfen und nicht geschadet. So viel ich sehe, kommt alles, wozu wir verpflichtet sind, auf folgende, theils absolute, theils hypothetische Pflichten an.

1) wenn wir um unsere Meinungen von Gott und von der Religion befraget werden, und, es sey durch Worte, oder durch andere bestimmte Zeichen antworten, so thun wir unrecht, wenn wir anders reden als wir denken.

Dies fließt aus der Pflicht gegen den Nächsten, die Wahrheit zu reden, von der wir unten reden werden: es ist nicht eine besondere Pflicht gegen Gott, so die Religion vorschreibt, sondern eine Pflicht gegen den Nächsten, die die Religion nur nicht aufhebt. —— —— Das ist wahr, meine Pflicht kann hier noch strenger,

und die Uebertretung noch grösser werden, als bey einer andern Lüge: denn

a) ist die Sache so sehr wichtig in der ich lüge, und meine Unwahrheit die ich ausbreite, kann meinen Nachkommen, oder gar dem menschlichen Geschlecht zum höchsten Nachtheil gereichen, und also im schrecklichsten Grad eine Schaden-Lüge seyn. Andere können auf mein Wort glauben, und mir in der schändlichsten Lüge folgen! Bey factis, davon ich ein Kenner bin, oder dafür gehalten werde, kann meine Lüge die Beweise der wahren Religion umstossen: z. B. wenn ein Gelehrter aus Furcht vor der Marter wider sein Gewissen eingeständig wäre, das Revelationsbuch sey neu und erdichtet: oder wenn die Apostel die Wunder Jesu oder seine Auferstehung hätten verleugnen wollen: — oder umgekehrt, wenn ein Augenzeuge betrügliche Wunder für wahr ausgäbe, etwa Gasners seine.

b) Ueberhaupt verbindet mich die Menschenliebe, eine so nöthige Sache, als die wahre Erkenntniß Gottes ist, dem menschlichen Geschlecht nach Vermögen erhalten zu helfen. Desto sündlicher wird die Lüge, die sie vertilgen hilft.

c) Die Sünde wächst noch, wenn die Verläugnung der Religion mit Uebertretung anderer von Gott gegebener Gebote verknüpft ist: z. B. wenn man eine in der für göttlich gehalte-

haltenen Offenbahrung gebotene oder verbotene Handlung unterliesse oder beginge, um zu zeigen, man glaube die Offenbahrung nicht. Als wenn der Jude Schweinefleisch äße, der Türke Wein trünke, der Christe (der sonst keine willkührliche Gesetze kennet) sich des Abendmahls enthielte.

d) sonderlich, wenn man gar Handlungen vornähme, die mit einer Beschimpfung Gottes und der Religion verknüpft wären. Denn obgleich Gott an unserer Ehre nichts gelegen ist, so werden wir doch unten sehen, daß wir ihm Ehre schuldig sind, und der Character des Menschen, der Gott, den er erkennet, schmähen und verunehren kann, wird auch unter Menschen unerträglich seyn. Er ist gewiß ein Mensch ohne Empfindung, ohne Dankbarkeit, ohne Gefühl; und nichts als kaltblütiger Eigennutz.

Aus allem diesem entstehet die Pflicht, seine Religion nicht zu verläugnen, auch nicht um Vortheils oder Strafe willen: und im Fall der Verfolgungen entstehet hieraus die Pflicht der Märtyrer. Math. X, 32. 33.

Diese Pflicht ist bey allen Religionen, wahren und falschen, Orthodoxie und Kätzerey, so lange wir sie für Wahrheit halten, einerley.

Wenn wir uns den als rechtgläubig vorstellen, der auf diese Weise seine Religion mit Verlust

luſt ſeines Glücks oder Lebens bekennet, ſo nennen wir ihn einen Märtyrer (Martyrem im Kirchenſtyl, wenn er den Tod darüber leidet, und ſonſt, Confeſſorem.) Die Pflicht, ein ſolcher zu werden, iſt alsdenn unläugbar, wenn man von uns verlangt, der Religion, die wir für die wahre halten, durch Worte oder durch Zeichen, die ihre beſtimmte Bedeutung haben, zu entſagen: z. E. durch Räuchern vor den Göttern bey den Römern, oder durch das ſonſt an und vor ſich unſchuldige Bluttrinken bey den Parthern. — Die Ausübung dieſer Pflicht der Märtyrer wird dadurch glänzender, als andere Pflichten, weil Muth zu derſelben gehöret: indeſſen iſt ſie an und vor ſich weiter nichts, als Pflicht, und ſo bald man einen Schritt über die Pflicht hinaus gehet, und ſich dränget ein Märtyrer zu werden, da einem niemand das Bekenntniß der Religion abfodert, ſo kann die Sittenlehre es nicht mehr für Tugend erkennen, ſondern es wird ſtrafbar. Die Chriſten des dritten Jahrhunderts haben ſehr oft auf dieſe Art geſündiget, da ſie ſich ſelbſt zur Marter angaben, oder wol gar der herrſchenden Religion inſultirten, und ſich dadurch Martern zuzogen. Es iſt nicht begreiflich, wozu ich ſchuldig bin, da mich niemand befragt, auf eine ſo gedrängte Art zu bekennen, was ich in meinem Herzen von der Religion denke, und dadurch andere, die das Gegentheil denken, zu beleidigen, und zu Martern, die ich ſelbſt für die gröſſeſte Sünde halte, zu reitzen. Gotte nutze ich nichts dadurch: meine Verfol-

ger

ger reize ich nur zu Uebelthaten: die Welt überzeuge ich nicht dadurch von der Wahrheit meiner Religion. Denn so dumm müssen doch die Leute nicht seyn, daß sie eine Religion als göttlich und untrüglich annehmen, weil sie sehen, daß ich, der ich eben in einem grossen Affect bin (sonst würde ich nicht der Marter entgegen laufen) sie vestiglich für Wahrheit halte. Auf die Art sind wirklich viele von den Märtyrern des zweiten und dritten Jahrhunderts nicht allein nicht zu loben, sondern zu tadeln: und meistentheils waren sie noch mehr von der thörichten Ehrliebe angefeuret, daß ihre Sterbeörter nach dem Tode sollten besucht, und ihre Sterbetäge gefeyert werden, sie selbst aber halb vergöttert, und daß Gott ihnen in jenem Leben alle Pein, die sie sich selbst zugezogen hatten, mit hundertfältiger Ehre versüssen würde. Blos Stolz!

Wenn aus gleicher Redlichkeit und Wahrheitsliebe einer, der bona fide eine falsche Religion für Wahrheit hält, um ihrentwillen den Tod, oder allerley Unglück, z. B. Exilium, leidet, so verdient er eben so gut den Nahmen des Märtyrers, und er erfüllet dieselbe edle Pflicht. Die Wahrheit der Religion kann hier nicht den Nahmen und den Werth der Tugend geben: denn da ich irren kann, und kein ganz untrügliches Kennzeichen der Wahrheit, das jedem auf den ersten Blick in die Augen leuchtete, vorhanden ist, so kann meine Pflicht nicht seyn, die wahre Religion zu bekennen (sonst wäre die Pflicht den meisten unmöglich) sondern, die Religion

ligion, die nach meiner besten Erkenntniß die wahre ist, nicht zu verleugnen. Wenn daher auch falsche Religionen ihre Märtyrer haben, so haben sie eben so gut, als unsere Märtyrer, ihre Pflicht erfüllet, und lieber den Tod gelitten, als in der allerwichtigsten Sache von der Welt eine Unwahrheit gesagt: und der Adel ihres Gemüths ist mit unsern Märtyrern einerley.

Eben die Pflicht, die dem Rechtgläubigen obliegt, die wahre Religion nicht zu verleugnen, liegt auch den heterodoxen auf. Sie sehen ihre Religion doch für die wahre an, (denn wenn sie eine Religion ausbreiteten, die sie selbst für die falsche erkenneten, so müßten sie die abscheulichsten Betrüger seyn: glauben könnten sie sie ohnehin nicht, denn das wäre ja ein Widerspruch gegen das, daß sie sie für falsch erkennen). Halten sie sie nun für die wahre, so sind sie ihr alle Pflichten schuldig, die man der wahren Religion schuldig ist: das ist, sie nicht zu verleugnen, wenn sie darum befragt werden, und lieber, ehe sie lügen sollten, Märtyrer zu werden.

Welcher heterodoxe daher, etwan um im Amte zu bleiben, die symbolischen Bücher einer Kirche unterzeichnet, und nach ihnen zu lehren, oder sie zu glauben verspricht, da er sie für irrig hält, der kann, wenn auch diese Bücher nichts als Wahrheit enthielten, uns doch nicht anders vorkommen, als ein Verleugner

der

der Religion, und zwar noch dazu als ein sehr niederträchtiger, weil er nicht durch Furcht vor Marter und Tod, sondern durch Hoffnung des Gewinstes bewogen wird.

Es ist wahr, ein solcher Verleugner seiner Sätze hat bey sich oft die Entschuldigung, er thue es, um das, was er für Wahrheit hält, ungehindert und ins geheim auszubreiten. Allein denn ist er ein Betrüger gegen Menschen: und die Moral giebt ihm gar keine Pflicht, oder Recht, durch Betrug die Wahrheit, die er dafür hält (wiewohl er sich irren kann) auszubreiten. Er redet die Unwahrheit in einer sehr wichtigen Sache, nnd gerade dies ist die Sünde des Religionsverleugners! Will er die Menschen zu einer seiner Meinung nach bessern Religion führen, so thue er es redlich, und betrüge sie nicht hierin. Nur wahnwitzige, oder Kinder, darf man durch einen Betrug zu ihrem besten lenken: wer es ausser dem Falle thut, der verdient von Vernünftigen den Haß und die Verachtung des Betrügers, sonderlich wenn er den Betrug in der wichtigsten Sache wagt. Er muß sich würklich sehr klug dünken, oder vielmehr aus Narrheit sich für untrüglich halten: denn sonst würde er klar seinen Satz und Argumente den Leuten vorlegen, die er bessern will, und nicht ohne daß sie es wissen, und da sie glauben, er predige ihre Religion, ihnen eine andere vorlügen. Wie wenn er nun irrete, wie abscheulich wäre alsdenn sein Verfahren, den Irrthum seines Verstan-

standes, der unschuldig und doch schädlich war, durch wissentlichen Betrug auszubreiten.

2) Wo niemand von mir das Bekenntiß meiner Religion fodert, bin ich auch nicht schuldig es zu geben, sondern ich kann sie in der Stille üben.

Man möchte sagen, ich sey meinen Nebenmenschen schuldig, ihn von der allerwichtigsten Wahrheit zu belehren. Allein das gehört nicht hieher, sondern wird unten unter den Pflichten gegen die Religion des Nächsten vorgetragen und beurtheilt werden.

Wenn mich Gott unmittelbar sendete, eine falsche Religion zu bestreiten, so würde ich freilich schuldig seyn, seinen Befehl auszurichten. Allein dies ist der ausserordentliche Fall, von dem die Moral eben deshalb nicht redet, weil er der Natur der Sache nach nur bey wenig Menschen eintreten kann, und eine Ausnahme von der Regel seyn wird. Und wenn dieser ausserordentliche Fall eintritt, so muß derjenige, der es für Pflicht hält, die herrschende Religion anzugreifen, sich durch Wunderwerke als einen göttlichen Boten legitimiren können.

Wenn nun also jemand aus guten Gründen glaubt, die in seinem Lande herrschende Religion sey falsch: so ist er um Gotteswillen noch nicht schuldig, dies ungefragt zu bekennen, und sie anzugreifen. Er muß bedenken, daß er sich

eben

eben so gut irren könne als andere: und daß Gott zu seiner eigenen Ehre sein Bekenntniß nicht nöthig haben könne: ferner, daß es möglich sey, durch dies Bekenntniß blos Zweifel zu erregen, ohne zur Wahrheit zu führen. Mit Recht schlug also Mendelssohn Lavatern ab, gegen die christliche Religion zu schreiben: "denn, sagte er, ich könnte etwas doch Nützliches untergraben, ohne das Bessere an seiner Stelle aufzubauen." Ich werde also meine Zweifel gegen die Religion, ohne eine Pflicht zu übertreten, bey mir geheim halten können: obgleich ich auch das Recht habe, wenn ich anders nicht durch bürgerliche Gesetze eingeschränkt bin, diese Zweifel der Welt, es sey zur Beantwortung oder zur Widerlegung der herrschenden Religion, darzulegen. Nur muß ich mir im leztern Falle es auch gefallen lassen, wenn andere meine Freymüthigkeit nicht wohl nehmen: und ich muß ihnen nie sagen, daß ich zum Märtyrer für meine Pflicht werde. Denn meine Pflicht war es nicht, falls nicht entweder andere ein Bekenntniß der Religion von mir foderten, oder Gott mich unmittelbar sandte, wider den Aberglauben zu predigen.

Dieses Stillschweigen ist mir noch mehr erlaubt, wenn ich gar keine Religion glaube. Ist gar keine Religion, so ist ohnehin keine eigentliche Pflicht in den blos moralischen Vorschriften; und ich bin zu nichts verpflichtet, als wozu andere mich zu zwingen ein Recht haben. Nun aber zwinget mich wahrhaftig niemand,

die Religion, die er glaubt, anzugreifen, lächerlich und wankend zu machen. Auf den Trieb der Menschenliebe darf ich mich auch wol nicht berufen. Aus dem stößt niemand die ganze Religion um: denn wenn auch gar keine Religion wäre, so würden wir doch alle durch diese Entdeckung sehr unglücklich werden. Das höchste ist: der, so keine Religion hat, hat ein Recht, seine Einwendungen dagegen, und das ohne Ridicüle, und Grobheit, öffentlich zu sagen, wo keine bürgerliche Gesetze es ihm verwehren: allein Pflicht hat er nicht dazu, und ich mag so viele Zweifel wider die Religion haben, als möglich ist, so darf ich schweigen, nur aber nicht lügen, und die Religion für wahr ausgeben.

§. 24.

Die christliche Offenbahrung redet sehr viel von der Liebe Gottes als einer Hauptpflicht gegen Gott. In der That scheint dies die Pflicht zu seyn, von der die philosophische Moral am wenigsten erkennet, wenn man das Wort Liebe im eigentlichen und gewöhnlichsten Verstande nimt. Es könnte dies einem sehr fremd scheinen, da nach dem ersten Anblick kein liebenswürdigeres Wesen als Gott zu seyn scheinet: und eben dies verbindet mich in der philosophischen Moral auch von dieser Pflicht zu handeln.

Liebe ist ein Trieb, nach welchem ich mich an des andern Glückseeligkeit, wie auch an dem Umgange mit ihm, belustige, und zwar nicht aus Betrachtung des Vortheils, welchen ich davon habe, sondern nach einer unmittelbahren Empfindung,

davon

davon ich weiter keinen Grund angeben kann, und dabey ich den andern mit mir identificire: kürzer: ein uninterißirter Trieb mich an dem Glück des andern zu belustigen. Sie ist bey uns Menschen eine Tochter der Imagination, und ohne die würden wir keine Liebe haben. Wie sie bey Gott, oder bey reinen Geistern beschaffen seyn mag, weiß ich nicht. Sie entstehet ohngefähr eben so aus der Imagination, wie das Mitleiden, da anderer Schmerz mir so unerträglich ist, als wenn ich ihn selbst litte: eben so eignet sich der Liebende alles Glück des Geliebten als sein eigenes zu, empfindet es, und freuet sich darüber.

Ich verwerfe die Definition der Liebe: Neigung sich an etwas zu belustigen. Sie trifft zwar mannichmahl ein, allein sie ist definito latior. Ich kann mich auch an leblosen Dingen belustigen, die ich nicht liebe.

Nun fragt es sich, wiefern kann ich Gott lieben? und bin ich es schuldig?

Sobald man an die erste Frage kommt, muß man Dinge von einander unterscheiden, die leicht mit einander verwechselt werden können.

a) Gehorsam gegen die Gebote Gottes kann zwar aus der Liebe gegen Gott fließen: (1 Joh. V, 3.) aber er ist an und vor sich noch keine Liebe gegen Gott, denn er kann auch aus der Furcht vor diesem allmächtigen Gesetzgeber entstehen.

b) Bewunderung der Vollkommenheiten ist auch noch keine Liebe. Ich kann meinem Feinde, oder auch dem mir Gleichgültigen, die Gerechtigkeit widerfahren lassen, seine Grösse zu bewundern. Cet homme me force à l'admirer soll die Kayserin vom König in Preussen gesagt haben, da sie ihn wol nicht liebte.

Wenn ich dieses nicht für Liebe Gottes gelten lassen will, so wird man leicht sehen, daß die eigentlich sogenannte Liebe gegen Gott, so wie wir sie z. E. gegen unsere Eltern oder Kinder empfinden, etwas sehr seltenes und dabey schweres sey. Man stelle sich selbst einen Abraham vor, der seinen Sohn Gotte zu opfern bereit ist, so übt er mehr Gehorsam gegen Gott, als Liebe. Sein Opfer ist vielleicht eine Wirkung der Eigenliebe, da er fürchtet, dem Allmächtigen zu misfallen, und hoffet von ihm belohnt zu werden, sogar 1 Mos. XXII, 14 heißt es nur, nun sehe ich, daß du mich fürchtest, und hast mir deinen Sohn nicht verweigert; oder wol gar eine Wirkung der Liebe gegen den Sohn, den er opfert, und dabey hoffet, Gott werde ihm diesen kurzen Schmerz unendlich belohnen, und ihn wohl gar zu diesem Leben wider auferwecken. Die heidnischen Völker, die aus Aberglauben ihre eigene Kinder opferten, thaten es nicht aus Liebe der Götter, (die sie sich hart und unliebenswürdig genug vorstelleten) sondern aus Eigennutz, um Siege zu erhalten, oder allgemeines Unglück abzuwenden.

Die

Die Schwierigkeit, Gott im eigentlichen Verstande zu lieben, und wol gar mit einer gewissen Heftigkeit, und über alles zu lieben, entstehet aus folgenden Ursachen.

1) Liebe ist ein Affect. Die Affecten aber stehen nicht in unserer Macht. Selbst unsere Bemühung, sie zu erwerben, schwächt sie oft.

2) Es wird uns schwer etwas zu lieben, so nicht in unsere Sinne fällt. 1 Joh. IV, 20.

Ein Theil dieser Hinderniß wird gehoben, wenn wir durch das Gebet mit Gott umgehen, und uns ihn sinnlich vorstellen lernen. Dies ist eine der Hauptursachen, warum eine Religion, die uns bessern will, das Gebet vorschreiben, und, um dies zu befeuern, und aus einer langweiligen Uebung zum interessanten Gespräch mit Gott zu erheben, Erhörung desselben versprechen muß. Auch Music und Poesie, die uns sinnlich rühren, werden daher billig Werkzeuge der Religion: und ihre Verbindung mit dem Gottesdienst ist eine alte, aber vortrefliche Erfindung.

3) Weil wir uns Gott als unendlich seelig vorstellen, und doch von seiner Art der Seeligkeit gar keine Erfahrungsideen haben können, so ist zu wenig, so unsere Imagination rühret, und uns hilft, gleichsahm mit ihm zu sympathisiren. Wir können ihn auch nie glücklicher machen, und ihm nie ein Uebel abnehmen, ja

nicht einmahl für ihn gute Wünsche thun, denn er braucht gar keine Wünsche. Eben diese seine unendliche Vollkommenheit nimmt unserer Imagination das Feld, auf dem sie sich bewegen sollte.

4) Dabey ist sein vermuthlicher Wille unsern sinnlichen Neigungen so sehr entgegen, und macht ihn uns eher fürchterlich als zum Objecte der Liebe. Röm. VIII, 7.

Glaube an die Güte der göttlichen Gebote ist hiegegen das einzige Gegenmittel.

5) Das viele Uebel in der Welt, wovon wir die Ursache nicht einsehen, ist ein neues Hinderniß.

Und glaube an die Güte der Providenz, nebst Hoffnung einer zukünftigen bessern Welt, das Gegenmittel.

6) Unsere ehedem begangenen Sünden, deren Strafe wir fürchten müssen, erwecken eher Furcht als Liebe gegen Gott. Wenn ich auch nur befürchten muß, Gott werde mich in jener Welt ewig strafen, so kann ich ihn, die Ursache meines ewigen Unglücks, nicht lieben, sondern muß wünschen, daß er nicht wäre.

Noch mehr aber hindert es die Liebe Gottes, wenn ich noch jetzt im Stande vorsätzlicher Sünden stehe, also philosophisch sehr wahrscheinlich (theolo-

(theologisch gewiß) weiß, ich habe Strafe zu befürchten.

Nichts, als völlige Gewißheit, daß Gott die ehemaligen Sünden auf gewisse Bedingungen vergeben wolle, kann das Gegenmittel seyn: denn ohne diese müssen wir freylich aus dem Daseyn eines Gottes für uns das grösseste Uebel befürchten. — — Hier scheint die Philosophie, die uns eine solche Versicherung nicht geben kann, sehr hinter der geoffenbahrten Religion zurück zu bleiben. Sie giebt die Möglichkeit nicht, Gott zu lieben. Wenn hingegen das Evangelium die völlige Versicherung der Vergebung der Sünde giebt, so macht es Liebe zu Gott möglich. Joh. IV, 18.

Diese Hinderniße machen die Liebe Gottes, so die Moral vorschreiben kann, sehr unvollkommen. Bewunderung und Dankbarkeit werden ihre vornehmsten Ingredienzen seyn: und diese müssen sinnlich werden wenn sie lebhaft seyn sollen. 1 Joh. IV, 10. 11. 19.

Der amor purus, den einige Mystiker vorgegeben haben, da wir Gott auch in dem Fall, wenn er die Ursache unsers höchsten Unglücks wäre, und uns ewig verdammete, lieben sollen: ist eine unmögliche Sache. Recht könnten wir ihm geben; aber ihn darum noch nicht lieben. Einen jeden lehrt dies seine Empfindung: und die Mystiker wollten auch diesen amorem purum nicht aus der Natur und Philosophie herleiten, sondern erfo-

derten eine übernatürliche Gnade dazu. Daher kann ich sie auf ihr eigenes Geständniß in der philosophischen Moral leugnen. Die theologische hat aber eben so wenig in der Bibel ein Gebot dieses amoris puri, noch eine Verheissung der dazu nöthigen übernatürlichen Gnade.

Unsere grösseste Liebe kann freylich Gotte nichts nützen. Wie fern er im Stande ist, sich wirklich an ihr zu belustigen, oder nicht, können irdische Wesen nicht wissen. Uns aber ist die Uebung dieser Pflicht sehr wichtig, da sie uns

1) die Haltung der Gebote Gottes erleichtert;

2) uns ein grosses Vergnügen giebt, und mit dem immer seeligen Gott der Imagination nach identificirt, folglich eines Theils seines Glücks theilhaftig macht.

Bey der Liebe gegen Gott kann ich am bequemsten mit gedenken,

1) der Freundschaftsliebe gegen Gott so eine Neigung ist, an seinem Umgange Vergnügen zu finden. Hievon beym Gebet.

2) der Dankbarkeit, so eine Fertigkeit ist alle seine Wohlthaten sich als Wohlthaten von ihm vorzustellen, nnd dabey eben die Gesinnungen zu empfinden, die wir sonst gegen einen Wohlthäter fassen. Von dieser Dankbarkeit sind sonderlich die Psalmen voll. Von ihr als einer Fertigkeit, auch

die

die gewöhnlichsten Wohlthaten Gottes als Wohlthaten anzusehen, sind Röm. XIV, 6. 7. 8. Col. III, 16. 17. die Hauptstellen. Gegen einen Wohlthäter suchen wir theils unsere Liebe kenntlich zu machen, theils ihm wider gutes zu thun. Wir können zwar Gotte nichts gutes vergelten: allein falls doch nicht der Wunsch und Trieb hiezu da wäre, und eine damit verknüpfte demüthigende Schaam, falls wir ihm nicht vergelten können, so müßte gewiß unsere Vorstellung von seinen Wohlthaten nicht lebhaft seyn: Ps. CXVI, 13. Sonderlich aber wird bey lebhafter Vorstellung der Wohlthaten Gottes, uns die Sünde als sehr häßlich vorkommen, weil wir dadurch unsern Wohlthäter beleidigen.

Die Dankbarkeit ist theils ein Hülfsmittel im Kampf gegen die Sünde, theils dient sie, uns zur Liebe gegen Gott zu erwecken.

§. 25.

Innere Verehrung Gottes, Bewunderung Gottes, und Furcht Gottes, in so fern selbige noch vom Gehorsam unterschieden ist, sind so natürliche Folgen aus dem Begriffe, den die Philosophie uns von Gott giebt, daß ich von ihnen, als Pflichten zu reden, nicht Ursache habe. (Ps. VIII, wird diese demuthsvolle Verehrung ausgedrückt, sonderlich V. 4. 5. von Spöttern s. Sprüchw. III, 34. 1 Sam. II, 30). Ohnehin können Affecten, weil sie nicht in unserer

Gewalt stehen, nicht wohl Pflichten seyn. Das einzige ist nur wegen der Verehrung zu erinnern, daß wissentliche Entehrungen Gottes, z. B. Gotteslästerung, oder beschimpfende Handlungen, ob sie gleich nicht den geringsten Einfluß auf Gott haben, noch ihm einigen Schaden thun können, dennoch theils deshalb unrecht sind, weil sie andern geringschätzige Begriffe von Gott beybringen, theils nicht ohne eine sehr lasterhafte Gemüthsfassung seyn können. Wer einen Gott glaubet, und ihn bona fide für verächtlich hält, der müßte ein Rasender seyn, und ich wüste kaum, was ihn von irgend einem Bubenstücke zurück halten könnte. Wer aber Gott als das mächtigste und venerabelste Wesen erkennet, und dennoch mit Worten oder Handlungen vorsätzlich verunehret, der muß eine so bizarre, unschahmhaftige oder unempfindliche Seele haben, oder doch nach und nach bekommen, daß schwerlich etwas menschliches sicher ist, ihm den gehörigen Respect einzuprägen, um vor seinen Angriffen gesichert zu seyn. Wen hier nicht wenigstens mitten in der Verunehrung Gottes die Ehrfurcht zu stocken zwingt, der hat vor nichts Respect: und wer öfters Gott verunehret, der wird sich nach und nach diesen habitum erwerben.

Die innere Verehrung Gottes ist bey dem menschlichen Geschlecht von grosser Kraft, es vor Uebertretungen der Sittenlehre, auch den geheimsten, zu behüten. Ohne eine lebhafte Empfindung davon wird der Eid, ohne den die menschliche Gesellschaft nicht bestehen kann, von weniger Wirkung und Eindruck seyn. Daher sind Gotteslästerungen

rungen und Entehrungen Gottes desto mehr Verbrechen, die uns bey der menschlichen Gesellschaft, deren Bande sie auflösen, und der sie ihre Tugend nehmen, abscheulich machen müssen. Sie schaden Gotte nicht, aber uns und andern. Es ist daher nicht unbillig, wenn der Gesetzgeber auf sie die härtesten Strafen setzt.

Zu den Entehrungen Gottes gehören nicht blos die eigentlichen Gotteslästerungen, sondern auch solche scherzhafte Reden von Gott und der Religion, die ein lächerliches über dieselbe werfen. Das Lächerliche pflegt beynahe bey andern mehr die Verehrung zu schwächen, als offenbahre Lästerungen, die man mit Widerwillen hört. Gotteslästerungen sind abscheulich, aber gemeiniglich ohne Schaden: Raillerien über Gott pflegen bey andern die innere Ehrfurcht gegen Gott und den Eindruck zu mindern, so doch zu unserm Wohl und zur Beobachtung der moralischen Pflichten so nöthig ist. Sie können freilich auch verschieden seyn: der eine entehrt Gott blos aus Ueberfluß des Witzes, und ohne eine böse Absicht zu haben, durch Späße; dieser handelt unanständig und schädlich. Der andere thut es recht mit der Absicht, die Religion lächerlich zu machen: der handelt boshaft, und als ein Feind des menschlichen Geschlechts.

Der Gebrauch des Nahmens Gottes bey geringschätzigen und verächtlichen Gelegenheiten, kann nicht anders, als bey öfterer Widerhohlung eine verächtliche Idee von Gott bey uns und andern zurücklassen, wenn man nehmlich wirklich

noch

noch bey dem Nahmen an Gott denkt. Man müßte die Kraft der Association nicht kennen, wenn man hieran zweifeln wollte: denn woran man oft unter verächtlichen Umständen gedacht hat, das verlieret bey uns nach und nach den Eindruck. Niemand würde auch gern seinen eigenen Nahmen unaufhörlich bey den verächtlichsten Gegenständen genannt wissen wollen, aus Furcht, bey allen guten Eigenschaften, die er hat, lächerlich zu werden.

Es sind daher einige Völker und Philosophen gewesen, die den Nahmen Gottes, oder wenigstens gewisse heilige Nahmen desselben, nur bey besondern Umständen zu nennen erlaubten; z. B. Aegyptier, Cretenser, Hebräer, auch manche Griechische Philosophen z. B. Pythagoras. Dies kann freilich nützlich seyn, den Eiden, wo diese Nahmen vorkommen, mehr Eindruck zu geben: allein da man denn doch unter andern Nahmen von Gott reden wird, so hebt es nicht allen Misbrauch des Nahmens Gottes auf.

Wenn ich auf den so gewöhnlichen Misbrauch des Nahmens Gottes reflectire, so finde ich

1) wenn in gewissen Redensarten oder Betheurungen, oder Exclamationen der Verwunderung, der Nahme Gottes so oft gebraucht ist, daß man gar nicht mehr an Gott dabey gedenkt, so hört es wirklich auf, ein Misbrauch und Entehrung des Nahmens Gottes zu seyn. Das Wort heißt nun in der Connexion gar nicht mehr Gott. — — Ich kann daher einige

nige Redensarten des gemeinen Lebens, die vielleicht nicht anständig sind, und man deshalb bey der Erziehung tadelt, nicht mehr als Verunehrung Gottes ansehen, sondern höchstens noch, als Fehler wider das decorum der deutschen Sprache.

2) Aberglaube und übertriebene Andacht, da man bey Gelegenheiten betet und stoß-seufzet, wo es sich nicht hinschicket, pflegen den ersten Anlaß zu dem profanen Misbrauch des Nahmens Gottes zu geben. Z. B. unsere deutschen unanständigen Ausrufungen, Herr Jesus, Gott, Gott hilf ꝛc. bey den ungeschicktesten Gelegenheiten, sind zuerst aus dem Pabstthum, wo es eine Andacht war, und noch an einigen Orten des catholischen Deutschlandes ist, ja zu Zeiten ein eigentlicher Befehl der Geistlichen, alles mit einer Anrufung des Nahmens Gottes zu thun. Es ist nicht möglich, dies immer mit Nachdenken zu thun: daher entstehen endlich aus den andächtigen solche vulgäre Redensarten, die unehrerbietig gegen Gott sind. Also eben deswegen die Vorschrift Col. III, 17. nicht zu weit zu dähnen, sonst entsteht daraus Entehrung Gottes.

3) Die andächtige Nennung des Nahmens Gottes bey ungeschickten Gelegenheiten, läßt bey dem Zuhörenden ein viel stärkeres Lächerliche zurück, als die freche und entehrende selbst. Bey dieser lacht niemand, weil sie gewöhnlich ist: allein wenn ich einen Andächtigen bey einer

unanstän-

unanständigen Sache oder Verrichtung den Nahmen Gottes nennen hörte, so würde ich mich kaum des Lachens enthalten können. Solche andächtige wohlgemeinte Misbräuche des Nahmens Gottes sind also die schädlichsten.

Endlich aller Aberglaube, der andern lächerlich werden muß, in der Religion gebraucht, muß sie lächerlich machen, und ist eine Entehrung Gottes: z. E. Götzendienst, lächerliche Cerimonien u. s. w.

Furcht Gottes ist eine sehr natürliche Folge der richtigen Erkenntniß Gottes, und in der That am meisten der blos philosophischen Erkenntniß, die uns keine Vergebung der Sünden mit völliger Gewißheit anzukündigen im Stande ist. Wenn ich mir ein allmächtiges Wesen denke, das tausend Dinge verbietet, zu denen ich Triebe und Versuchungen habe, und ich mir noch dazu bewust bin, oft gegen die Befehle dieses allmächtigen Oberherren gesündiget zu haben, oder eben jetzt in Versuchung stehe, gegen sie zu sündigen, kann ich da unterlassen, Furcht zu empfinden? Daß ich diesen allmächtigen Oberherren nicht sehe, nichts von ihm fühle, empfinde, vermehrt wirklich die Geneigtheit zur Furcht vor ihm, denn wir sind geneigt, uns vor dem unbekannten zu fürchten. Vermuthlich ein natürlicher Trieb, der zu unserer Erhaltung nöthig war, ist die Ursache dieser Furcht, denn wenn wir von Kindesbeinen an ganz dreist in das unbekannte hinein gingen, so ist es 1000 gegen eins, daß wir das Leben nicht erhalten

könnten

können. Doch dem sey, wie ihm wolle, so ist es klar, wir fürchten uns vor dem, was wir nicht kennen und sehen es von Natur am meisten: daher unsere Furcht vor Gespenstern, vor jedem unbekannten Orte, wenn es finster ist, unser den Dichtern so angenehmes sanfteres Grausen in schattichten Wäldern. Selbst die Gottheit benennen so manche Völker von der Furcht, die Hälfte der Hebräischen Nahmen hat diese Abstammung, und der Dichter sagt wahrscheinlich, obgleich nicht wahr, *primus in orbe Deos fecit timor.* Wenn Virgil eben so mahlerisch-dichterisch den montem Capitolinum beschreiben will, so heißt es,

Jam tum religio pavidos *terrebat* agrestes
Dira loci, jam tum montem collemque *tremebant.*

Also kein Wunder, wenn wir vor der allmächtigen Gottheit Schauder und Furcht empfinden.

Aber ist diese Furcht etwas Gutes? ist sie nicht ein Laster? eine Verunehrung der Gottheit?

Sie kann es werden, das ist wahr: sie kann in knechtische Furcht, die sich vor dem Umgange mit Gott scheuet, ja so gar in Haß gegen Gott ausarten: aber an und für sich ist sie es nicht, sondern in vielen Fällen vernünftig, und dabey nüzlich, zur allgemeinen Glückseeligkeit nüzlich.

Also erst vernünftig. Wenn ich im Stande vorsäzlicher Sünden bin, also im eigentlichen Stande der Empörung wider einen allmächtigen Gesezgeber, was kann vernünftiger seyn, als daß

ich

ich mich fürchte. Er drohet zu strafen, selbst Liebe zu seinen Geschöpfen fodert die Vollstreckung der gedroheten Strafen, um andere vom Sündigen abzuhalten, er hat Allmacht, er hat die vollkommenste Kenntniß meiner ganzen Maschine, und weiß gerade wo ihre empfindlichsten Theile sind, er weiß alle mir mögliche Foltern, er hat es in seinem Vermögen mich ewig zu erhalten, und zu ewigen Foltern aufzusparen; ist es nicht sehr unvernünftig, wenn ich mich nicht vor ihm fürchten wollte?

In der That jeder Unbekehrter, der sich nicht recht sehr vor Gott fürchtet, ja so gar jeder Philosoph ohne geoffenbahrte Religion, der nicht der Vergebung seiner vorigen Sünden gewiß ist, sondern sie nur etwan so leicht hinhoffet, ohngeachtet er nie von einem klugen Richter in dieser Welt hoffen würde, daß er Verbrechen ungestraft ließe, weil man sie etwan nicht noch einmahl thun will, ist in einer Art von Schlafsucht, oder delirio, oder grossem Selbstbetruge, wie man es nennen will.

Aber auch jeder Gewissenhafter, auch jeder vom Evangelio erleuchteter, der gewiß weiß, daß Gott ihm alle bisherige Sünden vergeben hat, kann natürlicher Weise nicht anders als oft Furcht, grösseste Furcht vor Gott empfinden. Wenn er eben in einer Versuchung steht, zu sündigen, wenn wol diese Versuchung stark wird, kann es anders seyn, als daß die Gefahr Gott zu beleidigen ihm Furcht einpräget, und ihn von der Sünde abschrecket?

Wo er aber auch keine Versuchung hat, da muß doch jedem vernünftigen, der je über sich selbst reflectirt hat, die grosse Gefahr einleuchten, noch künftig einmahl in Versuchungen überwunden und durch vorsätzliche Sünden der Gnade Gottes verlustig zu werden. Kann dies anders als Furcht einprägen? Bey ihm wäre also Furcht Gottes: lebhafte Vorstellung des Verlustes der Gnade Gottes als eines grossen Uebels für ihn, und einer möglichen Sache.

Wer, wie Hollmann in seiner Ethik will, gar keine Furcht vor Gott empfände, der müßte entweder ein vollkommener Heiliger, ohne alle bisherige, und ohne alle Gefahr künftiger Sünde seyn, oder ein vollkommener Narr, oder gewiß seyn, daß Gott gar nicht strafen wolle.

Doch dieser Affect ist auch nützlich. Er hält uns am geschwindesten und stärksten von Begehung vorsätzlicher Sünden ab. Die Liebe Gottes würde dies nur bey wenigen, blos bey wahrhaftig Wiedergebohrnen, und noch dazu viel sparsahmer und schwächer thun, eben weil es viel schwerer ist, den unsichtbahren Gott zu lieben, als zu fürchten. Hingegen die Furcht vor Gott ist ein viel allgemeinerer und stärkerer Trieb: und selbst den Unwiedergebohrnen hält er doch gewiß von viel Sünden ab, die er sonst mehr begangen haben würde.

Dies kann jeder bey sich selbst prüfen. Er wird sich bewußt seyn, was ihn öfter von Sünde abgehalten hat, zu der er versucht ward? ob Liebe,

oder Furcht Gottes? Alle mit einander, Wiedergebohrne, Unwiedergebohrne, ja sogar vielleicht Feinde der Gottheit, können sich nur fragen, wie manche Sünde sie begangen haben würden, wenn sie nicht durch Furcht vor Gott davon abgehalten wären. — — Man denke nur an den Eid: was für ein Nichts würde er seyn, wenn nicht Furcht vor Gott den größesten Theil der Menschen vom Meineid abhielte.

Also gewiß die, es sey starke Geister, die sich aus Unvernunft Philosophen nennen, oder Heilige, die blos Liebe Gottes einführen wollen, kennen die menschliche Natur nicht, wenn sie die Furcht Gottes auslöschen wollen, und wohl gar den Nahmen Gottesfurcht, der in so viel Sprachen üblich ist, und den allgemeinen sensum generis humani anzeiget, angreiffen. Selbst die Bibel fasset öfters alle Pflichten gegen Gott unter Gottesfurcht zusammen. Crit. Coll. über Ps. XL, 4. S. 293. Auch Ps. XXII, 24. 2 Könige XVII, 28. Chron. XXVI, 5. Hiob IV, 5. XV, 4. Sprüchw. I, 7. Ps. CXI, 10. 1 Mos. XXII, 12.

Die Bibel stimmet mit dem bisher gesagten überein.

Dem frechen Sünder befiehlt sie, sich vor Gott zu fürchten, und wundert sich, daß er es nicht thut, als über ein Ungeheuer.

Sie sucht ihm auch durch Drohungen Furcht vor Gott einzuprägen.

Auch bey Widergebohrnen redet sie noch von Furcht Gottes:

1) sie fürchten sich vor seinen Geboten, und scheuen sich, sie zu übertreten. Ps. CXIX, 120. Jes. LXVI, 2. Dies gehet so weit, daß sie die Furcht des Herrn für den Anfang der Tugend oder Weisheit erklärt, Ps. CXI, 10. Sprüchw. I, 7. — — Sonderlich soll man sich mehr vor Gott als Drohungen der Menschen fürchten. Luc. XII, 45. Größere Furcht soll die geringere vertreiben.

2) sie fürchten sich vor der Gefahr, künftig zu vorsätzlichen Sünden wider hingerissen zu werden, und eben daraus entstehet geistliche Wachsamkeit.

Eben diese Furcht ist das Verwahrungsmittel vor dem Rückfall.

Die Furcht vor Gott kann freilich wie schon oben gesagt ist auch ihre schädlichen Seiten haben. Eben deswegen soll sie durch den Glauben an die Vergebung der Sünden, und Liebe zu Gott, gemässiget und in ihr rechtes Gleichgewicht gebracht werden. 1 Joh. IV, 18. Sehr knechtisch und ängstlich muß sie bey dem natürlicher Weise seyn, der sich noch des Vorsatzes bewußt ist, zu sündigen. Aber den soll er aufgeben, und sich bekeh-

ren, — — Noch ärger wäre sie bey dem, der glaubte, er könne schlechterdings von Gott keine Vergebung seiner Sünden erlangen: er soll sich von seinem Irrthum heilen. — — Doch specielle Regeln können in der Moral nicht gegeben werden.

§. 26.

Der Gehorsam gegen Gott fließt schlechterdings aus der oben erwiesenen Oberherrschaft Gottes über uns. (1 Mos. III, Geschichte des Falles, der Ungehorsam ist: 1 Sam. XV, 22. 23. Grosses Beyspiel Abrahams 1 Mos. XXII, Gesch. IV, 19. Bey allen Geboten setzt die Bibel diese Pflicht zum voraus). Er gereicht ausserdem noch zu unserer Glückseeligkeit, weil von der Güte Gottes schlechterdings keine andere Gebote zu erwarten sind, als die zum Besten der Menschen gereichen, wenn gleich unser Verstand zu kurzsichtig ist, einzusehen, wie sie dieses thun: und zur Glückseeligkeit des Ganzen gereichen, so oft unser Privat-Vortheil mit dem Besten des Ganzen im Streit ist. Gehorsam gegen Gott ist: vester Entschluß, allen uns bekannten Willen Gottes zur Richtschnur unserer Handlungen zu machen. Geht dieser Entschluß in Neigung, lebhafte Neigung, Fertigkeit über, so ist es Tugend.

Dieser Gehorsam erstreckt sich auf alle Gebote Gottes, sie mögen uns auf welche Art sie wollen bekannt gemacht seyn, wenn nur die Bekanntmachung zuverläßig ist. Also sie mögen

a) ent-

a) entweder aus der Philosophie bekannt seyn, wie die sämmtlichen Pflichten der Moral,

b) oder aus einer Offenbahrung, (wiewohl in der That die christliche Offenbahrung gar keine Pflichten vorschreibt, die nicht schon unter die erste Art gehörten. Allein ich rede hier hypothetisch, und muß die philosophische Moral so einrichten, wie sie auch ein Muhammedaner oder Jude gebrauchen könnte. Zu dem sind manche Pflichten den Ungelehrten unter uns blos aus der Bibel, und nicht aus der Philosophie bekannt).

c) aus einem speciellen Befehl Gottes, den ich von ihm unmittelbar, z. B. unsere Stamm-Elteru das Verbot des Essens von einem Baum, oder durch einen Propheten hätte,

so sind wir schuldig, ihnen Gehorsam zu leisten. Es ist auch keine andere Pflicht, die dieser jemahls könnte entgegen gesetzt werden: (Beyspiele der Offenbahrung 1 Mos. XXII, da sonst menschliche Opfer böse sind: oder, Scheinwiderspruch der Menschenliebe gegen das Saul gegebene Gebot die Amalekiter zu vertilgen. Gesch. IV, 19) kein Concursus der Pflichten gegen andere kann erdacht werden, da ich berechtiget wäre, den Gehorsam gegen Gott nachzusetzen. Denn

a) würde aller dieser Widerspruch anderer Pflichten wider den von Gott verlang-

ten Gehorsam, nur ein Scheinwiderspruch seyn, der aus meiner Kurzsichtigkeit entspringen müßte, wenn anders das Gebot Gottes seine Richtigkeit hat. Gott wird immer das Beste wollen: beföhle er mir also auch das, was zu eines andern grössesten Schaden zu gereichen schiene, so müßte untrügliche Weisheit einsehen, daß es zu seinem Nutzen ausschlagen würde, oder daß er es als Strafe verdient habe. Z. B. beföhle mir Gott, einen zu tödten, — oder, wie dem Abraham, meinen Sohn zu schlachten, und der Befehl wäre nur ungezweifelt, so würde ich glauben können, sie hätten entweder den Tod verdient, oder, der Tod sey ihr grössester Vortheil, und solle sie vor einem ihnen vielleicht bevorstehenden grössern Unglück behüten. Abraham glaubte wirklich so etwas, und er erwartete, wie Paulus sagt, die Wiedererweckung Isaaks. Hebr. XI, 19.

b) Da Gott nicht blos mein, sondern auch dessen, gegen den ich etwan die seinem Gebot widersprechende Pflicht haben könnte, unumschränkter Oberherr ist, so folget, daß er mich auch von allen Pflichten dispensiren kann, die seinen Geboten entgegen stehen: sonderlich da

c) ohne an Gott zu gedenken die Moral nur Consilia, und nicht Pflichten enthalten würde.

Selbst

Selbst das jus naturae zwinget mich nur, in so fern die menschliche Gesellschaft berechtiget ist, Gewalt gegen mich zu gebrauchen, wenn ich diese Vorschriften übertrete. Allein die Gewalt aller Menschen würde ich verlachen können, wenn ich Gottes Gebot auf meiner Seite habe. Er wird entweder dieser Gewalt der Menschen überlegen seyn, oder mir die Uebel, so sie mir anthun, reichlich wieder gut machen können.

Der Gehorsam gegen Gott ist in diesem Leben gewissermaßen die Haupt-Pflicht. 1 Sam. XV, 22. 23. Mich. VI, 8. welches mit Matth. XXII, 37. nicht streitet, indem eben der kindliche und willige Gehorsam die Folge der Liebe Gottes seyn soll: und es ist unmöglich, daß Liebe und Gehohrsam gegen Gott bei einem nicht wahnwitzigen Menschen in Collision kommen könnten. So oft irgend eine andere Pflicht (z. B. bey Saul die Menschenliebe), mit dieser Pflicht in einen Streit zu gerathen scheint, muß diese vorgehen: ja wo ein wirklicher Streit derselben ist, wie bey dem irrenden Gewissen, da erklärt sich die Bibel für den Gehorsam.

Durch den Mangel einer andern Pflicht wird unsere übrige Tugend nicht unächt und unser ganzer Zustand verwerflich. Z. B. sollte ich aus Unwissenheit der unrechtmässigen Obrigkeit, dem Conqueranten, nicht folgen, so sündige ich zwar nach Röm. XIII, 1. ff. allein ich kann gar wohl im Stande der Gnade seyn. Bey Lügen, bey

Entschliessungen zum Ehebruch, blieben Abraham und Sara im Stande der Gnaden. Allein bey Ungehorsam gegen Gott, d. i. gegen ein bekanntes (ja auch nur vermeintes) Gebot Gottes, wird alle meine übrige Tugend verwerflich, und nicht mehr als Befolgung des Gesetzes angesehen: ich kann nicht in das Himmelreich kommen. Jacobi II, 10. 11. Matth. V, 18. 19. 20. Der sogenannte Stand der Gnaden ist diejenige Gemüthsfassung, bey welcher vorsätzliche Sünden unmöglich sind, oder, nicht mit ihr bestehen können. Dieser Stand der Gnaden wird daher durch einen jeden einzelnen eigentlich sogenannten Unzehorsam verlohren: nicht aber durch irgend eine andere Sünde, sie sey so groß und schädlich als sie wolle.

Die Ursache, warum dem Gehorsam vor allen andern Pflichten und Tugenden ein solcher Vorzug gebühret, ist folgende. Wenn irgend eine andere Pflicht übertreten wird, so hat solches nicht in die übrigen einen Einfluß: z. B. wer in der Polygamie lebt, weil er nicht weiß, daß es Sünde sey, der wird deshalb in keiner Gefahr stehen, ein Dieb zu werden. Hingegen, wenn ich eine einzige Sünde des Ungehorsams begehen kann, so ist klar, daß die blosse Betrachtung des Gesetzes mich von keiner Sünde abhalten werde: sie darf mir reitzend oder nothwendig genug vorkommen, so werde ich sie, ungeachtet des Verbots und der darauf gesetzten Strafe begehen. So nützlich es also vielleicht diesem und jenen Neben-Menschen seyn mag, daß ich die und die Sünde

noch

noch verabscheue, so kann doch der Gesetzgeber als Gesetzgeber mir solches nicht anrechnen: denn ich unterlasse sie nicht um seinetwillen, sondern entweder blos um anderer Ursachen willen (z. B. weil sie Schande bringet) oder doch nur, weil ich ihren Vortheil zu geringe schätze, um dessentwillen das Gesetz zu übertreten. Ich bin aber doch für mich und andere bey den Umständen eine gefährliche Creatur: denn es hänget nur von einem neuen stärkeren Bewegungs-Grunde ab, so werde ich eben diese Sünde begehen. Hingegen ist der Gehorsam eine Quelle aller übrigen Tugenden und guten Werke: denn sobald nur mein Verstand vom Willen des Gesetzgebers unterrichtet ist, werde ich zu ihnen geneigt seyn.

Dies ist ein Haupt-Unterschied der christlichen Moral von der bey einigen alten Völkern gewöhnlichen, die eine einzelne Tugend, bey welcher man im übrigen der schädlichste und lasterhafteste Mensch seyn konnte, zum Maasstabe der ganzen Gemüthsfassung annahmen: z. B. Griechen und Lateiner die Liebe der Freiheit und des Vaterlandes, doch so, daß aus ihnen Tapferkeit entstand: dies war bey ihnen ἀρετὴ, virtus: die Deutschen die Wahrhaftigkeit, welches bey einigen Völkern so weit ging, daß sie, um die Sündlichkeit einer Sache (des Diebstahls, und die Perser, der Schulden) zu zeigen, nur sagten, es entstehen daraus Lügen. Diese Völker-Tugend preiset man noch aus allzu blindem Glauben an ihre eigenen Schriftsteller: allein wie böse kann der seyn, der sie hat? wie abscheulich würde

nns selbst ein Brutus, dies Muster der Römischen Tugend, vorkommen? Ihre Tugend macht nur von einer sehr kleinen Seite einen guten Menschen, und wohl nur den guten Bürger einer solchen uod solchen Republik; weil aber diese einzelne Tugend allein cultivirt wird, so wird sie übertrieben, und degenerirt ins Laster, so bey dem Gehorsam weniger zu befürchten stehet. Das Christenthum erkennet daher jene Tugend nicht, und wer sie ihm anführt, um zu zeigen, wie die Heiden ohne Christenthum tugendhaft seyn können, der misbraucht die Zweideutigkeit des Nahmens. Im theologischen Verstande ist Gehorsam κατ' ἐξοχὴν Tugend.

Dieser Gehorsam muß nothwendig einen gewissen Grad erreichen: nehmlich er muß auf alle mir bekannte göttliche Gebote gehen: auch kein Gegengrund so wichtig seyn, der mich von demselben abhielte. Röm. VIII, 36. ff.

Ausserdem aber hat er noch gewisse Eigenschaften, darnach er wachsen und zunehmen kann. Er muß nehmlich seyn

a) willig — — — begierig. Hievon findet man die stärksten Beschreibungen im 119 Ps. wo die Gebote Gottes als ein Schatz, Erbtheil, viel Gold, angenehmer Umgang u. s. w. beschrieben werden. S. V. 14. 20. 40. 47. 48. 55. 57. 62. 72. 97. 103. 111. 127. 130. 162. 163. 164. 174.

Wo man noch wünscht, den Willen Gottes nicht zu wissen, um nicht schuldig zu seyn ihn zu halten, und sich deshalb vor gewissen Erkenntnissen hütet, da ist gar nicht der Anfang dieser Willigkeit. Das sehnliche Gebet im 119sten Ps. daß Gott ihn seine Gebote lehre, ist hievon das gerade Widerspiel. Hingegen, wo sie recht groß wäre, würde man sich über Entdeckung eines neuen Gebots als über einen Schatz freuen.

Diese Willigkeit entstehet,

α) aus der Liebe zu Gott.

β) aus dem im 119 Ps. gerühmten Glauben an die Gebote Gottes. V. 24. 66. 90. 91. (sie sind so weise, als die Gesetze der Physik. S. auch Sprüchw. III, 5-7. VIII, 22-36) 98-101. 128. Dieser Glaube wird unter andern dadurch gemehret: wenn ich über die Gebote Gottes philosophire, und ihren Grund sehe: die Moral soll uns die Gebote liebenswürdiger vorstellen. Bey Ungelehrten ersetzt den Mangel der Philosophie, der sensus communis, und die Erfahrung.

γ) aus dem Glauben an die Belohnung des schweren Gehorsams.

δ) aus der lebhaften Vorstellung der Ehre bey Gott. Joh. XII, 43. Röm. II, 7.

Die

Die beiden letzten Bewegungs = Gründe haben bey den Märtyrern eine so ungemeine Willigkeit gewürket.

Wo diese Bewegungs = Gründe zu schwach sind, da können auch andere zu Hülfe genommen werden, z. B. selbst die Scheu vor andern, die Zeugen unserer Werke sind, Hebr. X, 24. 25. auch wohl bey einzelnen Sünden die auf sie gesetzten bürgerlichen Strafen, damit verknüpfte Schande u. s. w. Sie zu Hülfe zu nehmen, kann unmöglich Sünde seyn, es zeigt aber eine mindere Willigkeit an, wenn solches nöthig ist. Allein unsere Willigkeit wird in diesem Leben nie so hoch steigen, daß wir gar nicht nöthig hätten, sie mit in die Wageschale zu legen.

b) Grössere Fertigkeit sich sogleich bey jeder Handlung bey der es nöthig ist, der Gebote Gottes zu erinnern. Bey der Geschwindigkeit mit der wir handeln, und die eine grosse Vollkommenheit ist, ist es nicht möglich, über jede Handlung erst zu reflectiren und zu zweifeln: solches gebietet auch die Pflicht der Wachsamkeit nicht. Hingegen wird bey grosser Begierde und Eifer, Gotte gehorsam zu seyn, und bey öfterer Reue über die Sünde, ein habitus entstehen, daß einem bey bedenklichen Handlungen sogleich ihre Discrepanz von der Norm beyfällt, und vor Uebereilungs = Sünden bewahret. Ps. CXIX, 11.

c) Lauter-

c) Lauterkeit, d. i. da ich aus den rechten Absichten das Gute thue, negative, bestehet nicht darin, daß man diese Hülfsmittel (S. 187. f.) gar nicht gebrauche: sie schlechterdings zu verachten, würde ein allzu grosses Vertrauen auf die Grösse unserer Willigkeit seyn: noch weniger, daß man die Belohnung nicht betrachte, um sich zum Gehorsam zu erwecken, die doch Gott ausdrücklich zu diesem Endzweck verheissen hat: S. Hebr. XI, 6. meine Note 274. 275. auch Hebr. XI, 26. Ich soll vielmehr alles gebrauchen, was die Willigkeit verstärken kann. Und doch ist offenbahr, daß eine gewisse Betrachtung des Lohns als eine Unlauterkeit getadelt wird, Matth. XIX, 27. — XX, 16. als eine Eigenschaft, dabey man nicht ἐκλεκτὸς sey. So viel ich sehe, bestehet dort die Unlauterkeit darin, wenn man über den Lohn mit Gott handeln, und nicht seiner Großmuth ihn überlassen will: also in einem Mistrauen gegen Gott. Ueberhaupt aber würde Unlauterkeit des Gehorsams seyn, wenn man Gott nicht wegen der ersten beiden Gründe gehorchet, und die übrigen als die Haupt-Bewegungsgründe des Gehorsams annimmt, die man nur zu Ueberstehung der Schwierigkeiten zu Hülfe nehmen sollte. Dies kann in gewissen Fällen eine sehr grosse Sünde werden. Befiehlt mir das Gesetz etwas, ich thue es aber gar nicht um des Gesetzes willen, und unterliesse es wirklich, wo mich niemand sähe, hingegen

gen die blosse Ehre bey Menschen bewegt mich, es zu anderer Zeit zu thun, so ist es ein Zeichen, daß ich die Ehre bey Menschen lieber habe, als die bey Gott, und sie mir mehr wieget, als das Gesetz Thue ich hingegen eine befohlne Handlung aus solchen Ursachen, ohne an das Gesetz zu denken, so hört sie nur auf belohnungsfähig zu seyn. S. Matth. VI, 1 - 4.

Kann man aus zwey Uebertretungen dieser Pflicht des Gehorsams die leidlichere, aus 2 Uebeln das geringere wählen? z. B. Hurerey ist ohne Zweifel ein geringeres Uebel als Ehebruch, Selbstbefleckung, oder Knabenschande: kann der, welcher bey allzuheftigen Trieben zu einer von diesen schlimmern Sünden versucht wird, die geringere als ein Gegenmittel wählen?

1) Nein! nicht ohne Verlust der Gnade Gottes, denn er sündiget vorsätzlich. — — Aus 2 physischen Uebeln kann und soll ich das geringere wählen, nie aber aus 2 moralischen: denn diese sind wegen der darauf gesetzten Strafen unendlich. Auch ist es räsonnabel, daß die Strafe immer zunehmen muß, je stärker die Bewegungsgründe zum Guten sind: es würde also die Strafe der sonst geringern Sünden von Gott vergrössert werden. — — Da auch in dem gesetzten Falle bey der materialiter geringern Sünde mehr Vorsatz ist, als bey der grössern, zu der man durch heftige Versuchungen hingerissen wird, ohne sie sich vorhin vorzunehmen;

so

so wird die materialiter geringere Sünde diesmahl formaliter die grössere. — — Endlich ist eine solche Wahl nicht nöhtig. Bey eifrigem Vorsatz, und anhaltendem Gebet zu dem Gott, von dessen Providenz alles abhänget, wird es möglich seyn, beyde Sünden zu unterlassen.

So muß ich urtheilen, wenn ich die Sünde als einen Ungehorsam gegen Gott, d. h. als ein moralisches Uebel betrachte: hingegen

2) der Ungebesserte, welcher vorsätzlich ein Ungebesserter ist, und bleibt, hat freylich nicht von allen Sünden gleichen Schaden in dieser, ja auch wohl in jener Welt. Hurerey wird seine Natur nicht so verderben, noch einen so schrecklichen und unüberwindlichen habitum zu Wege bringen, als Selbstbefleckung. Allein hierüber giebt ihm die Moral nicht Regeln. (Ehen der Knaben mit Sclavinnen, eigentlich, Concubinat bey den Hebräern war bürgerlich erlaubt. Mos. Recht §. 87. Dies gehört nicht blos zum bürgerlichen Recht, sondern auch zur pädagogischen Klugheit, als Muster, was bisweilen in einen gewissen Clima rathsahm ist, was Eltern gestatten können. Bey uns wäre es wohl grösseres Uebel, denn wir kriegten keine, als eine recht böse, äusserst wohllüstige, ehrvergessene, zur Maitresse für den Sohn. Schon anders in Portugal).

3) bey

3) Bey Hinderung fremder Sünde wird lieber die geringere Sünde zuzulassen seyn als die grössere. Math. XIX, 8. Hier begehen wir keinen Ungehorsahm gegen Gott: denn es ist kein Gebot: hindere alle fremde Sünden. Sollte also die Hinderung z. B. der Hurerey den andern in Selbstbefleckung stürzen; so soll ich das Uebel, so am wenigsten üble Folgen hat, nicht hindern.

Was soll im Widerspruch zweyer Pflichten oder Gebote Gottes geschehen?

Im A. T. da es arbiträre Gesetze Gottes gab war ein solcher Widerspruch möglich: und alsdenn war das natürliche Gesetz Gottes dem positiven vorzuziehen. Matth. XII, 3. 4. 7. Im N. T. kann der Fall nicht anders entstehen, als bey irrigem Gewissen, so etwas, das meiner Pflicht zuwider läuft, von mir fodert. Was man ausser diesem Fall Widerspruch der Pflichten nennt, ist es nicht: ein allgemein Gesetz Gottes widerspricht dem andern nicht, wenn die ausgedähnteste Glückseeligkeit der Zweck von allen ist. Der Widerspruch liegt nur in der uneingeschränkten Vorstellung, so ich mir von der Pflicht mache. Z. E. du solst nicht tödten, ist nicht, du sollst gar nicht tödten, sondern du sollst nicht ungerecht tödten, oder morden. So hat der Gesetzgeber das Wort gewiß verstanden, der selbst so viele Todes-Strafen, ja die Ausrottung der Cananiter befahl. Col. III, 22. — — κατὰ πάντα ist gewiß nur von unverbotenen Dingen,

von

von denen die uns moralisch möglich sind, zu verstehen: sonst würde gewiß nicht dabey stehen, τοῦτο γάρ ἐστιν εὐάρεστον τῷ Κυρίῳ — — Das Gebot von Unzertrennlichkeit der Ehe, widerspricht 3 Mos. XVIII. nicht, wenn ich gleich meine Schwester geheyrathet hätte, ohne es zu wissen. Denn das Gesetz 3 Mos. XVIII. verbietet blos den Anfang des Ehestandes, mit keinem Worte aber die Fortsetzung desselben, wenn man ihn anders Ehestand, und nicht blosse Unzucht nennen kann: welches letzte 1 Cor. V. war, bey der Schwester aber nicht einträfe, denn die haben doch Adams Söhne geheyrathet. Auch fällt bey der unwissenden nahen Heyrath der Zweck des legis de incestu weg. Es können also hier keine Regeln gegeben werden, welchem unter den widersprechenden Geboten ich gehorchen soll. Ich soll die Moral gründlich und genau lernen, so werden sich die Pflichten nicht widersprechen.

So unläugbar diese Sätze alle sind, ein so fürchterliches Werkzeug werden sie zum Unglück des menschlichen Geschlechts abgeben, wenn der von einem heuchlerischen Betrüger gemisbrauchte, der Fanatiker, oder der, so eine in der Moral falsche Religion hat, ihnen folget. Sie zu läugnen ist nicht genug, um ihre schädlichen Folgen zu hintertreiben, denn die Gründe, auf denen sie beruhen, sind zu evident, als daß man sie dem umstossen könnte, der um Gottes willen etwas Böses thun will: sondern die Philosophie wird sie auf andere Weise einschränken müssen.

Ich will erst den Schaden und Misbrauch selbst vorstellen. Ich übergehe es noch ganz, wenn einer, der eine falsche Religion hat, sich selbsten durch übertriebene Pflichten das Leben sauer macht: denn hier thut er doch keinem andern Unrecht. Allein wie? wenn einem seine falsche Religion befiehlt, der rechtmässigen Obrigkeit nicht unterthan zu seyn? Wenn sie den Juden, nach Art der Pharisäer (Galiläer) gebot, dem Römischen Kayser nicht unterthan zu seyn? Das zuletzt in eine so grosse Rebellion ausbrach, die so weit ging, daß ganz am Ende des Krieges gefangene Juden lieber starben, als den Kayfern zum Oberherrn erkannten? Denn hiedurch ihr Leben zu retten, war ihnen freygestellt; allein sie wollten lieber sterben, als einen Sterblichen für ihren Herrn erkennen. Wenn Katholiken durch ihre Religion befeuert werden, gegen Kätzer zu revoltiren? Da Kätzer die pacta nicht zu halten, Friedensvorträge und salvos conductus zu brechen? die Kätzer zu verfolgen? sie zu ermorden? Bluthochzeiten von Paris anzustellen? Mancher grausahme Römische Inquisitor mag wohl bona fide handeln, und blos dem gehorsam seyn, was er für Gottes Gebot hält.

Nicht blos die allgemeinen Grundsätze einer Religion treiben bisweilen zu solchen Verletzungen der Pflichten, sondern wohl ein einzelner Mensch, dem man unumschränkten Gehorsam um Gotteswillen schuldig zu seyn glaubt, und ihn für einen Gesandten Gottes erkennt. Es kann z. E. ein Prophet aufstehen, der mir, oder dem gans

ganzen Volk, Dinge befiehlt, die den Pflichten gegen andere zuwider sind. Dahin gehört in der That, wenn die Jesuiten einen halb rasenden, einen Ravaillac, anstiften, den König von Frankreich zu ermorden, wobey Ravaillac bona fide glaubt, er gehorche dem Willen Gottes. Allein auch ausser dem Falle kann einer, ohne falsche Religion, und ohne solchen geistlichen Anführer, ein Fanatiker und Wahnwitziger seyn, und sich besondere ihm gegebene Befehle Gottes einbilden, etwan, einen Königsmord zu verrichten, die er als unmittelbar von Gott bekommen befolget. Damiens ist hier zum Drittheil ein Exempel.

Die Sache ist desto fürchterlicher, weil alle Macht der bürgerlichen Gesetze hier zu schwach wird. Denn alle Strafen, die sie drohen können, werden nur ein kurzer Uebergang von Uebeln gegen das unendliche Uebel seyn, so der von einer falschen Religion beseelte, und der Fanatiker, von Gott in der Ewigkeit erwartet, wenn er seine vermeinten Gebote übertritt. Ist ein grosser Theil des Volks von gleichem Irrthum angesteckt, so wird er entweder alles wagen, und von Religion begeistert fechten, (und das ist wirklich eine gefährliche Armee; Cromwels seine war so) oder er wird alles leiden. Nun wird man viel Märtyrer haben, die Mitleiden erregen, weil man ihre Redlichkeit und Tapferkeit siehet, und eben dadurch ihre Religion verbreiten. Sind es einzelne Fanatiker, Königsmörder wie Ravaillac, oder Damiens, so helfen die ausgesuchtesten Strafen nicht, denn theils sind die Leute halb toll, und einen Rasenden

bessert man nicht durch Furcht der Strafe, theils fürchten sie von Gott noch grössere Strafen, und hoffen von ihm noch grössere Belohnungen in jener Welt. In der That misbillige ich daher moralisch die exquisiten Martern eines Damiens. Sie nützen nicht. Sie sind ein vergeblich verschwendetes Uebel, so keinen zweiten Damiens abschrecken wird. Sie sind auch gegen einen Wahnwitzigen, der betrogen glaubt, Gottes Befehl zu erfüllen, zu hart. Glimpf gegen solche Betrogene, Ausjagung derselben, wenn man sie nicht bessern kann, oder Gefängnisse, falls ihrer wenige sind, oder höchsteus Ausrottung ohne Pein (simple Todesstrafen) sind das beste Mittel gegen sie. Ich billige das jetzige Verfahren gegen die Jesuiten (1767) in Frankreich und Spanien, nach der Moral: ich habe blos nach der Politik zu erinnern, daß einiges dabey mehr juristisch seyn sollte.

Auf die Weise kann aber doch das wichtigste Gebot in der Moral, der unumschränkte Gehorsam gegen Gott, oder, wie die Bibel es ausdrücket, man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen, dies unwiderlegliche Gebot, dessen richtige Befolgung das untrüglichste Mittel zur allgemeinen Glückseeligkeit seyn würde, der Trieb zum allergrössesten Unglück, und zu allen Bubenstücken werden, und zwar ein so allmächtiger Trieb, dem keine Gesetze oder Strafen Einhalt zu thun vermögend sind. Da aber Gott, wie ich schon oben aus seiner Güte geschlossen, die allgemeine Glükseligkeit zum Endzwek hat, so kann wohl unmöglich sein Wille seyn, daß man aus

ver-

vermeintem Gehorsam gegen ihn sich und andere, ja die ganze Gesellschaft, unglüklich machen solle, und er muß ohne Zweifel eben so ernstlich wollen, daß man sich vor Irrthümern hüten, und nicht in der blinden Absicht ihm zu gehorchen, Böses begehen solle.

Wenn wir vor der Gefahr, aus irrigem Gehorsam gegen Gott Böses zu thun, bewahret werden sollen, so werden folgende Vorschriften unentbehrlich seyn:

1) Man soll den angeblichen Willen Gottes nie blindlings glauben, sondern vernünftig, und ohne Vorurtheil untersuchen, ob das der Wille Gottes sey, der dafür ausgegeben wird. Thut man das nicht, so muß es freilich heissen: quantum religio potuit suadere malorum!

Man soll also billig die philosophische Moral (denn deren Misverstand hat wohl gewiß eben so viel Lasterthaten bey Römern und Griechen zu wege gebracht, als der Misverstand der geoffenbahrten) weil alle ihre Gebote ein vermuthlicher Wille Gottes sind, nicht blindlings glauben, sondern untersuchen. Und wenn die Religion, in der wir gebohren sind, uns noch andere Pflichten vorschreibt, so soll man eben diese präliminäre Pflicht des Untersuchens üben.

2) Folglich soll ich niemahls im Vertrauen auf des andern Gewissen handeln, der seinem

Angeben nach klüger und erleuchteter ist, als ich. Denn er könnte ein Betrüger, ein Fanatiker, oder, am mildesten von ihm zu denken, ein Irrender seyn.

Wenn daher, um aus der Geschichte unserer Zeit ein berüchtigtes Beyspiel zu nehmen, die gemeinen Jesuiten den Befehlen ihrer Obern so, als Gottes Befehlen, ohne Prüfung folgen, so sündigen sie nicht allein wider die Sittenlehre, sondern sie werden auch eine so fürchterlich böse Gesellschaft, daß kein catholischer Staat sie ohne Furcht des Untergangs dulden kann. Sie waffnen das menschliche Geschlecht wider sich.

3) Diese Untersuchung braucht in ordentlichen Fällen nur mittelmässig zu seyn, weil es unmöglich ist, in einem so kurzen Leben der Untersuchung einer jeden Pflicht allen möglichen Fleiß zu widmen. Allein so bald mir, es sey Moral, oder Religion, oder Prophete, oder Inspiration, etwas gebieten, das

entweder dem allgemeinen Urtheil des menschlichen Geschlechts (sens commun) zu wider läuft, und blos mir, oder meinen Religionsverwandten eigen ist,

oder wenn das, was ich für den Willen Gottes halte, eine Beleidigung anderer ist, (z. B. sie anzugeben, da sie etwas verbrechen haben, oder gar zu tödten)

so soll ich meine Untersuchung verdoppeln, und an dem angeblichen Willen Gottes zweifeln, bis ich völlige Gewißheit habe. Dies ist desto nöthiger, weil die moralischen Wahrheiten eine solche Evidenz haben, daß sie schwerlich von dem ganzen menschlichen Geschlecht miskannt und nur von mir oder wenigen erkannt werden.

Ich soll aber hier nicht Affect, nicht Angst des Gewissens, nicht Schwermuth, (die alle aus Irrthümern, oder aus cörperlichen Ursachen entstehen können) sondern blos kühle und vernünftig überlegte Gründe, für Ueberzeugung ansehen. Ich soll so handeln, als wenn ich ganz theoretisch und in kaltem Blute einen Satz untersuchte.

Anmerk. Also ist es auch nicht recht, wenn Prediger und Theologen bey der Quaestione an? und wenn sie uns von der Pflicht überzeugen wollen, den Affect durch Declamationen, oder durch Soliloquia, oder figürliche Redensarten, rege zu machen suchen. Man muß ohne Affect die Pflicht untersuchen, wenn sie zweifelhaft ist, und erst dann, wenn sie gewiß ist, soll der Affect die Erfüllung beseelen.

4) Zuletzt bleibt mir bey dem, was entweder die Religion, oder vermeinte Inspiration, oder ein angeblicher Bote Gottes befiehlt, alsdenn wenn es der gewöhnlichen Moral so sehr wider-

spricht, und eine grosse Beleidigung anderer enthält, noch die Pflicht zu zweifeln und die Handlung aufzuschieben übrig, bis ich in kühlerm Blute bin. Ich muß doch billig befürchten, daß ich betrogen werden, oder mich betrügen könnte; und es ist vernünftig, zu glauben, daß so lange ich in einem Affect bin, wohin unter andern heftige Gewissensangst, die mich stürmisch zur Handlung treibt, gehört, ich nicht geschickt bin, zu untersuchen. Ja bey einigen gar zu widersinnigen, und auf Beleidigungen anderer abzielenden Befehlen Gottes, muß ich befürchten, daß ich eine Gemüthskrankheit haben, und circa certum objectum deliriren möchte: ich soll also nicht handeln, bis ich ruhig bin, wenn mein Gewissenstrieb dem Common sense widerspricht.

5) Wegen Inspirationen, und besonderer Gebote durch Propheten, ist der Satz zu supponiren: es sey höchst unglaublich, daß Gott etwas gebieten werde, so die philosophische Moral verbiete. Denn, ob Gotte gleich das Recht nicht abzusprechen ist, mich der ordentlichen Pflichten zu erlassen, und mir z. B. eben so gut den Mord einer gewissen Person aufzutragen, als die Obrigkeit ihn dem Scharfrichter aufträgt: so ist doch

a) es sehr unglaublich, daß Gott dies thun werde, da er seinen ausserordentlichen Willen eben so gut ohne mich vollführen kann.

b) es

b) es ist dem decoro Gottes und der Religion ganz zuwider, daß Gott jemahls eine Pflicht der Moral zu übertreten befehle: denn theils würde die Religion dadurch ein verdächtiges banditisches Ansehen gewinnen; theils würde wirklich jeder Betrüger und Bandite sich den Vorwand zu Nutze machen können, wenn Gott einmahl das Exempel gäbe.

c) Wenigstens müßte ich die göttlichen Befehle durch Wunder legitimiren können.

Man setzt mir vielleicht einiges aus der Israelitischen Geschichte entgegen z. B. die Kriege der Israeliten gegen die Cananiter, oder die Beraubung der Aegyptier. Allein der erste hatte eine gerechte von dem Befehl Gottes ganz unabhängige Ursache, so ich in der Abhandlung de Nomadibus Palaestinae (Syntagm. comment. T. I. oder, Mosaisches Recht §. 31.) ausgeführt habe; und was den Raub der Aegyptier anlanget, so scheint folgendes ihn auch ohne Dazwischenkunft Gottes zu rechtfertigen. (S. Anmerkungen zur deutschen Bibelübersetzung, oder Mos. Recht §. 179). Die Israeliten hatten bona fide güldene und silberne Geräthe geliehen; sie werden in der Nacht so plötzlich ausgetrieben, daß das Widergeben nicht einmahl in der Confusion möglich ist, und da sie fortziehen, und das auf des Königes Befehl, verfolgt er sie mit einem Heer; es entstehet also zwischen ihnen und Aegypten ein auf ihrer Seite rechtmässiger

mässiger Krieg, und nach dem strictissimo jure belli, so man ehedem befolgete, ehe Handlung und Wechsel die Welt mehr verbunden haben, war in dem Falle das Eigenthum der privato rum, so das andere kriegführende Volk im Be: sitz hatte, verfallen. Ich erwähne nicht ein= mahl, daß die Israeliten einiges Recht hatten, sich wegen ihrer geleisteten Herrendienste selbst bezahlt zu machen.

6) Endlich ist ein solcher, der glaubt, ei= nen ausserordentlichen Befehl zu haben, schul= dig, nicht heimlich sondern öffentlich zu handeln, z. B. nicht meuchelmörderischer Weise einen Kö= nigsmord zu versuchen, sondern vorher öffent= lich zu sagen, er habe einen solchen Befehl von Gott. Denn, hat es ihm Gott befohlen, und ist das keine Einbildung, so wird ihm Gott auch schon das Vermögen geben können, seinen Befehl öffentlich zu vollziehen, und alle Hinder= nisse zu überwinden. Ist aber sein göttlicher Befehl nur Einbildung, so werden andere im Stande seyn, sich in Sicherheit zu setzen, und ihn aus Mitleiden so zu verwahren, daß er kein fanatisches Laster ausüben kann; und das soll er billig selbst auf den Fall, da er sich ir= rete, wünschen. (B. der Richter III, 15=22. s. meine Anmerk.) Wäre ich Damiens, so würde ich vorher öffentlich sagen, ich glau= be, Befehl Gottes zu haben, den König zu tödten.

§. 27.

Aus dem Gehorsam gegen Gott fließet unmittelbar, der Gehorsam gegen unser Gewissen: oder es ist vielmehr eine und eben dieselbe Pflicht mit verschiedenen Redensarten benannt. Denn ich verstehe hier unter Gewissen, unser Urtheil über die Rechtmäßigkeit unserer Handlungen, und da die Moral Gott als ihren Gesetzgeber ansiehet, so ist dies eben so viel als, unser Urtheil über die Verhältniß unserer Handlungen gegen den Willen Gottes. Wir sind diesem Gewissen eben den Gehorsam, als Gotte, schuldig, denn es ist nicht möglich Gotte anders zu gehorchen, als in so fern wir dem Gewissen gehorchen. Ich rede hier von dem sogenannten vorhergehenden, nicht von dem nachfolgenden Gewissen: denn dem lezten, welches geschehene Handlungen beurtheilt, kann man nicht mehr gehorchen.

Unser Gewissen kann Fehler und Krankheiten haben, die hier zu erwägen sind: es kann irrig, zweifelhaft, oder gar widersprechend seyn. Man muß aber, wenn man über diese Krankheiten urtheilen will, sich vorher die Abtheilung des Gewissens bekannt machen, in

das gebietende, so eine Handlung als Pflicht ansiehet,
das verbietende, so sie als Unrecht ansiehet,
} gesetzgebendes Gewissen

das erlaubende, so sie wie ein Mittelding betrachtet.

Das irrende Gewissen macht niemahls eine an vor sich böse Handlung gut und erlaubt. Es ändert die Natur der Sachen ja nicht, und macht nicht, daß diese Handlung aufhört schädlich, oder dem Willen Gottes zuwider zu seyn. Es legt auch niemanden die Schuldigkeit auf, diese Handlung, so ich aus irrenden Gewissen begehe, von mir zu leiden: sondern er wird sich gegen mich vertheidigen, mich durch Drohungen und Strafen abschrecken, ja, um sicher zu seyn, mich vertilgen können; obgleich, wenn ich von meinem Gewissen zu der Sache gezwungen wäre, und aus einem Fehler des Verstandes sündigte, dies mich bey Vertheidigung, Strafe oder Ausrottung, zugleich seinem Mitleiden empfiehlt, und ihm anräth, es so gelinde zu machen, als möglich. Wer wird glauben, daß er schuldig ist, sich von einem Fanatiker, oder der eine vom Verfolgungsgeiste belebte Religion hat, martern oder tödten zu lassen? Wer wird sich nicht wehren? nicht drohen? und, da blosse Drohungen nicht helfen, sie vollführen? und wo nöthig, den gefährlichen Fanatiker lieber ausrotten, als selbst sterben?

Es ist das irrende Gewissen zwar nicht immer so schlimm, daß andere durch dessen Befolgung beleidiget werden: allein es wird doch nie eine sündliche Handlung erlaubt machen.

Das irrige Gewissen kann von dreyfacher Art seyn:

1) erlaubend was an und vor sich selbst sündlich ist, und von andern so geachtet wird.

In

In dem Fall giebt es meiner Handlung die wenigste Entschuldigung: denn ich brauche in solchem Fall meinem Gewissen nicht zu folgen, weil es mir nicht gebietet. Z. B. wenn sich einer einbildet, es sey erlaubt, den Licent zu betrügen, oder Concubinen zu halten, so hat er darum noch gar keine moralische Nothwendigkeit, das eine oder andere zu thun.

2) Mitteldinge befehlend oder verbietend: z. B. wenn mein irriges Gewissen mir verbietet, Zinse zu nehmen, am Sabbath zu arbeiten, Schweinefleisch zu essen, Wein zu trinken: oder wenn es mir gebietet, den zehnten Theil meiner Einkünfte den Armen zu geben, meine Sünden haarklein in der Ohrenbeichte zu bekennen u. s. w.

Diesem Gewissen möchte man zwar, wie es scheint, ohne Schaden folgen können, weil man bey allem Irrthum desselben keine Pflicht übertritt. Röm. XIV, 5. 6. 7. 14. 15. Allein es ist doch dieser Irrthum ein grosses Uebel, und zwar gemeiniglich nicht allein für mich, sondern in der Folge auch für andere. Denn ob ich gleich Recht habe, das blos erlaubte zu unterlassen, so wird doch theils meinem Nebenmenschen daraus manche Beschwerde und Verdruß entstehen, die ich ihm, wo möglich, vermeiden soll: theils wird mir diese Unterlassung, die so wunderlich in die Augen fällt, und Gelächter erregt, ja mir wohl nöthige Sachen entziehet, sehr lästig werden, alles mein

Ver-

Vergnügen stören, und mich in eine beständige unangenehme Anspannung des Gemüths setzen. Ist man wirklich gewissenhaft, so kann das irrende Gewissen so viel Zweifel gebähren, daß man endlich ganz zur Gesellschaft untüchtig, und ihr lästig wird, weil man bey vielen Kleinigkeiten eine verfinsterte Stirn annehmen, und sich der allgemeinen Meinung entgegen setzen muß. Dieser misanthropischen Gemüthsfassung setzt Paulus Röm. XIV, 17. χαρὰν ἐν πνεύματι ἁγίῳ entgegen, und bemerkt V. 18. wer Gott mit erleuchtetem Gewissen diene; sey bey Menschen beliebt, δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις. Alles dies kann nicht der Wille der gütigen Gottheit seyn, der ich eigentlich den Gehorsam gegen das Gewissen schuldig bin.

Ausser dem setzt aber auch dies irrige Gewissen mich in die grösseste Gefahr, von meiner moralischen Tugend viel zu verlieren, ja wohl gar im hohen Grad lasterhaft und verrucht zu werden. Denn wo meine besondern Meinungen so sehr wider den Strom sind, und das vielleicht in Kleinigkeiten, muß ich mich unaufhörlich so vielem Verdruß und Gelächter bey demselben aussetzen, ohne von andern unterstützt zu werden, daß ich öfters, übermannet, nachgeben, und wider mein irrendes Gewissen handeln werde. Röm. XIV, 23. Dies bringt nicht allein mit der Zeit einen habitum zu Wege, auch in andern Fällen sein Gewissen zu übertreten, sondern bisweilen gar die desperate Entschliessung, ganz Gewissenlos zu handeln, weil

man

man siehet, daß man sein Gewissen doch nicht in allen Stücken befolgen kann, und sich dabey unzähligem Verdruß aussetzen muß.

Auch wendet diese Art des irrenden Gewissens meine Sorgfalt, zu der das Vermögen doch nicht in das unendliche gehet, von Beobachtung nöthiger und nützlicher Pflichten, und wahrhafter Tugenden ab, und richtet sie auf etwas unnützes.

Paulus hält daher ein richtiges Gewissen für ein Glück. Röm. XIV. 1. (gefallen im Glauben, ἀδιενῶν 4. 5. 22.)

Man wird hieraus begreiffen können, woher die wunderliche Erscheinung entstehet

α) daß bisweilen ein sehr schneller Uebergang von übertriebener Gewissenhaftigkeit zum höchsten Grad der Ruchlosigkeit statt findet. — — Es ist nicht Heucheley, sondern Verzweifelung an der Tugend, anzuklagen.

β) daß einige gewissenhafte und scrupuleuse Leute in den wichtigsten Tugenden so mangelhaft sind. Ihr Herz ist vielleicht gut, allein es wendet alle seine Sorgfalt auf Nebendinge.

Folglich soll man allen Fleiß anwenden, auch diese Art des irrenden Gewissens zu berichtigen.

3) Etwas gebietend, das sündlich, oder etwas verbietend, das Pflicht ist. Dieses ist die schlimmste Art des irrenden Gewissens: denn ich mag thun was ich will, so sündige ich. Handele ich wider mein Gewissen, so übertrete ich die Pflicht, die in diesem § gelehret wird, ich entschließe mich, unrecht zu thun, und Gottes Willen zu übertreten, und ich mache den Anfang zu einer Gemüthsfassung, bey der mir alle Laster möglich sind. Folge ich aber meinem Gewissen, so übertrete ich auch eine Pflicht. Ein sehr bedaurenswürdiger Zustand.

Zweifelndes Gewissen ist, wo ich Gründe vor und wider die Rechtmäßigkeit einer Handlung habe, bey denen ich kein Uebergewicht vor die eine oder die andere Seite entdecken kann. Wider dieses zu handeln, und eine Handlung vorzunehmen, an deren Rechtmäßigkeit ich zweifele, ist Entschliessung, allenfalls Gotte ungehorsam zu seyn, und seinen Willen zu übertreten. Ich sündige also, wenn auch gleich die Handlung an und vor sich rechtmäßig wäre. Röm. XIV, 24. S. Gedanken von der Sünde, 2te Ausgabe S. 362-365.

Allein man muß sich sehr in Acht nehmen, das eben gesagte nicht zu weit auszudähnen: denn wenn einer alle Handlungen unterlassen wollte, bey deren Rechtmäßigkeit ihm irgend ein Zweifel aufstiege, oder eine Furcht ihn beunruhigte, so würde er nicht allein sehr viel nützliches unterlassen, und ja der menschlichen Gesellschaft beschwerlich werden, sondern es würde sich auch bald der habitus zu zweifeln,

feln, mit Gewissensangst verbunden, bey ihm mehren, und zu einer Gemüthskrankheit und delirio circa certum obiectum werden.

Es ist daher von dem oben beschriebenen zweifelnden Gewissen, bey dem ein völliges Gleichgewicht der Gründe ist, dasjenige wohl zu unterscheiden, so einige zweifelnd nennen, und das besser das ängstliche heissen könnte. Wenn ich bey einer Handlung, die ich aus richtigen Gründen für erlaubt halte, noch einige Gründe dagegen habe; oder wenn ich wegen Erziehung, Gewohnheit, Association gewisser Ideen, Schwermüthigkeit, gerührter Fantasie ꝛc. eine Furcht bey derselben empfinde: so ist dies kein zweifelndes Gewissen. Denn im ersten Fall zweifle ich ja nicht, weil ich überwiegende Gründe auf der einen Seite vor mir habe, sondern ich urtheile: und bey dem andern Fall zweifle ich noch weniger, sondern fühle nur eine sinnliche Unruhe.

Es ist überhaupt in der Moral keine mathematische Gewißheit möglich, sondern nur eine hohe Probabilität, bey der stets noch eine Furcht vom Gegentheil bleibt. Sollte man bey der nicht urtheilen, so würde man nie urtheilen dürfen, man würde also gar kein Gewissen haben, als welches ein Urtheil über die Rechtmässigkeit der Handlungen ist. Wenn ich daher ein in dem Grad probables Gewissen habe, daß ich in andern unmoralischen Dingen, wo es mir blos auf Vortheil und Schaden ankommt, bey eben der Probalität handeln würde: so darf ich thun, was dies Gewissen erlaubt. Dies ist aber

etwas ganz anders als der Probabilismus der Jesuiten, welche eine Handlung erlauben, so bald ein angesehener Lehrer sie für rechtmässig ausgegeben hat.

Widersprechendes Gewissen gehört gewissermaßen mit unter das zweifelnde, besteht aber eigentlich darinn, wenn ich nicht blos zweifle, ob eine Sache unrechtmässig oder erlaubt, sondern, ob sie unrechtmässig oder Pflicht sey: z. B. ob ich in einem Kriege, zu dem ich als Unterthan verpflichtet bin, und wohl gar geschworen habe, fechten darf, da ich die Rechtmässigkeit des Krieges nicht einsehe: oder, ob ich zum Abendmahl gehen, oder mich wegen gewisser Misbräuche dessen enthalten soll? — ob ich mich, weil ich nicht immergirt bin, noch einmahl taufen lassen soll, oder nicht? oder, wenn ich ein guter Katholik bin, und meine Religion befiehlt mir, einen sonst unschuldigen wegen der Religion zu martern, mein Wort dem Kätzer zu brechen 2c. und dennoch empört sich dabey ein anderes Gewissen, das mir zuruft, du thust dem Menschen Unrecht, du willst selbst nicht, daß man so mit dir handele. Dies Gewissen ist darinn von dem vorhin genannten zweifelnden unterschieden, daß ich hier nicht das sichere wählen, und die Handlung unterlassen kann: denn sie wird mir als Pflicht vorgestellet, und wenn ich sie unterlasse, übertrete ich auch mein Gewissen.

In diesem Zustande ist es schwer, einem Regeln vorzuschreiben, denn er sündiget so gut omittendo als commitendo. Es ist eine Krankheit, so die

die Moral zu heilen befiehlt, allein in diesem betrübten delirio höchstens nur folgende unvollkommene Regeln geben kann.

a) So lange dies widersprechende Gewissen auf beiden Seiten gleich stark ist, scheint es besser zu seyn, nicht zu handeln, und gleichsam ein blosser todter Klumpen zu seyn, weil man doch nicht moralisch handeln kann.

Indes ist diese Regel doch sehr betrübt. Denn z. B. wenn ich als angebohrner Unterthan und geschworner Soldat mein Vaterland vertheidigen soll, und bey einem Zweifel, ob Krieg überhaupt, oder ob dieser Krieg rechtmässig sey, stille stehe, und starre den Feind nur an: so wird durch meine Gewissenhaftigkeit vielleicht die Schlacht verlohren, oder wenn ich einen im Wasser versinken sehe, und zweifele daran, ob ich ihn als einen Kätzer oder Feind der Religion heraus ziehen darf, so werde ich durch ein kurzes Stillestehen sein Mörder.

b) Wenn das eine Gewissen sich auf klare Sätze der philosophischen Moral gründet, und das andere auf ein Offenbahrungsbuch, so sollte wohl dieses letztere nachstehen. Denn die Offenbahrung muß falsch oder übel verstanden seyn, die der Vernunft widerspricht, oder zu widersprechen scheint. Aber ich verstehe hier, nicht eine besondere mir gegebene Offenbahrung, (wie Abraham

wegen der Aufopferung Isaaks hatte), denn da könnte Gott eine Ausnahme machen, sondern ein Offenbahrungsbuch, eine Bibel.

Freilich ist auch dies eine unvollständige Losung: denn nicht zu gedenken, daß oft beides Gewissen seine philosophischen Waffen hat, so werden diesen Satz wenige glauben, die von ihrer Religion zum Bösen getrieben werden. Der eifrige Katholike glaubt ihn gewiß nicht, sondern will, man solle selbst die philosophische Moral aus der Bibel und den Kirchenvätern lernen.

c) Wenn das eine Gewissen mich treibt, meinem Nächsten Beleidigungen zu erzeigen, die ich in gleichem Falle nicht ertragen will, und gewisse sonst untadelhafte natürliche Triebe zu ersticken, so muß ich es verdächtig halten, und wenigstens nicht nach demselben handeln, sondern lieber unthätig bleiben: hingegen

d) soll ein kleineres Uebergewicht mich bewegen zu handeln, wo die Handlung dem Nächsten zur Rettung unentberlich, und dem sensui communi gemäß ist.

Die große Regel bleibt, wer gegen irrendes oder zweifelndes Gewissen handelt, sündiget, denn er entschließt sich, was er für Gottes Gebot hält zu übertreten. Röm. XIV, 22.

Allein,

Allein, wie gesagt, jener Zustand ist so ausserordentlich, daß ich in demselben, sonderlich wenn Gewissensangst damit verbunden ist, fast eben so wenig Pflicht vorschreiben kann, als ich einem Kranken allgemeine Regeln zu geben im Stande bin, was er im delirio thun soll. Mich dünkt, die theologischen Moralen, als Baumgartens seine, vermehren dies Uebel durch Regeln.

Alles dieses irrende, zweifelhafte, widersprechende Gewissen, ist eine Krankheit, und eine sehr schwere, wenn Aengstlichkeit dabey ist. Die Mittel, wodurch sie geheilet werden soll, sind

1) die genaue und gelehrte Erlernung der philosophischen Moral. Der Laye kann zu ihr, um Gelehrter zu werden, durch Gewissenszweifel genöthiget und obligirt werden.

2) unpartheyische Untersuchung gewisser erster Grundsätze, die man wegen ihres Scheins der Heiligkeit und auf anderer Credit angenommen hat,

3) eigenes vernünftiges Lesen der Bibel im Zusammenhange, falls nehmlich aus ihr das ängstliche Gewissen entstehet.

4) Ruhe des Gemüths und Verminderung der Aengstlichkeit. Die sucht Paulus Röm. XIV, 5. 6 zu wege zu bringen, da er beide Meinungen als gleich heilig und Gott ergeben vorstellet. Siehet man etwas mit Aengstlichkeit als eine

Gewissensfrage an, so wird uns unser Urtheil stets verdächtig werden, und die Angst wird uns hindern, kühl und gesund zu urtheilen. Ausser Affect sind wir zu Untersuchungen geschickter.

5) Eben dazu muß man suchen seine Gedanken so zu zerstreuen, daß sie nicht stets auf den Gewissenszweifel gerichtet sind: sonst steigt die Fertigkeit zu zweifeln bis zur Stumpfheit und unüberwindlichem Skepticismus, und durch stetes Sehen auf Einen Punct wird man blind. Selbst erlaubte sinnliche Vergnügungen sind hier heilsam.

6) Oft ist der Arzt, der Brunnen, und die Gegenmittel der Hypochondrie, zu Hülfe zu nehmen.

Hat man an andern, die unter uns stehen, oder die uns lieb sind, solche Kranke vor sich, die man gerne heilen will, so wird freilich der grösseste Glimpf, und viel Vernunft, viel Geduld nöthig seyn. Gelächter über die Scrupulosität, oder Zwang, heilen die Krankheit nicht, denn beide überzeugen nicht: und entweder werden sie nur machen, daß der Irrende sich entschließt, sein Gewissen zu übertreten, und da er dies doch in Einem Stücke thun muß, ein getheilter Gehorsam gegen das Gewissen ihn aber nicht beruhiget, alle Bande des Gewissens abwirft, und ganz gewissenlos wird; (und denn haben wir wirklich uns selbst schlecht gedienet) oder daß er, wenn er mehr Muth, und dabey mehr Angst des Gewissens hat, alle Pflichten gegen uns abschüttelt, weil wir ihn zu dem

zwingen

zwingen wollen, wovon eine höhere Verpflichtung gegen die Gottheit ihn abhält. Dies würde selbst den Sohn zwingen, seinen Vater zu hassen; und wenn es im Staat oder in der Kirche geschiehet, so bringet es Revolutionen, und wohl gar Religionskriege zu wege.

Auch vermehrt Gelächter und Zwang das ängstliche Gewissen anderer, da ihr Gemüth so sehr dadurch aufgespannet und ängstlich wird, so kriegen sie einem habitum ängstlich zu seyn, und an allem Erlaubten zu zweifeln. Es ist recht so, als wenn ich den eigentlich Tollen durch Zwang zu heilen suche. Ich muß ihm vielmehr nachgeben.

Es ist daher Eltern sowohl, als Herrschaften sehr anzurathen, daß sie das Gewissen, selbst das irrende, ihrer Kinder und Bedienten nicht zu zwingen suchen, auch es nicht verlachen: denn vermuthlich wollen sie sie doch nicht gewissenlos machen, sonst würden sie selbst den Schaden davon haben. Die Kirche soll auch gegen das irrende Gewissen der Ihrigen eine Schonung haben; sonst wird sie sich nur selbst schädliche Revolutionen zuziehen: sie soll z. B. nicht Cerimonien, bey denen viele etwas bedenkliches finden, den Irrenden aufdringen, — — nicht in ihren symbolischen Büchern zu viel bestimmen, was zu Nebensachen gehört, nicht die Zänkereyen jedes Jahrhunderts, oder die vielleicht bald verschwindende scholastische Philosophie, in dieselben mengen, und dadurch solchen, die diese Terminologie nicht mehr verstehen, oder vielleicht in Nebensachen anders denken, das Gewissen be-

lästigen. — Der Fürst und Staat soll das Gewissen seiner Unterthanen schonen, auch das irrende, und ihnen nicht befehlen, was sie sündlich halten. Leichter ist es, ihnen zu verbieten was sie vor Pflicht halten, und zwar das sub beneficio emigrandi. Befiehlt er aber wider das Gewissen, es sey irrig oder richtig, und braucht Gewalt, so setzt er den Staat in Gefahr. Denn am Ende ist eine vor ihr Gewissen fechtende Menge das courageuseste und fürchterlichste Heer.

Wenn ich Eltern sollte vorschreiben, wodurch sie das irrende Gewissen ihrer Kinder heilen sollten, so würde es seyn:

1) Vermeidung alles Gelächters und Zwanges, und dabey Bezeugung des Mittleidens, nebst Vorstellungen der moralischen Schädlichkeit des irrenden Gewissens.

2) Entfernung der Kinder von den Gelegenheiten, wider das irrende Gewissen zu handeln: denn durch diese wird gemeiniglich die Aengstlichkeit der Gemüthskrankheit, und der habitus dubitandi gröſſer.

3) Sorgfältige Erforschung, welches das eigentliche πρῶτον ψεῦδος des irrenden Gewissens ist. Dies ist oft ein Satz, den der Irrende mit dem Publico gemein hat, und von dem er allein die Folgen einsiehet, die das dümmere Publicum übersiehet.

4) Ueberzeugung durch Gründe, aber

5) die

5) die nicht zu der Zeit zu hoffen ist, wenn eben das Gewissen ängstlich ist, denn um die Zeit hört es kaum Argumente, sondern dazu man Zeit lassen muß, bis die Aengstlichkeit verschwindet, und der Vernunft Raum läßt.

Wenn Kirche und Obrigkeiten dies auf sich anwenden, so wird ihnen vorgeschrieben.

a) Vermeidung der Gelegenheit zu ängstlichen Gewissen.

b) Schonung und Mitleiden.

c) Geduld, die dem Gewissen Zeit giebt.

d) Ueberzeugung.

In der That verdient das irrende Gewissen auch weder Verachtung noch Zwang:

nicht Zwang und Strafe, denn was sollen die ausrichten, wo man sich unendliche Strafen eines höhern Wesens vorstellet? und ist es billig den zu strafen, der seine Pflicht zu thun glaubt? Strafen bessern den Verstand und die Einsicht nicht. Sind seine vermeinten Pflichten Beleidigungen gegen uns, die wir zu ertragen nicht schuldig sind, so bleibt uns Ausjagung oder Vertilgung, nicht aber eigentliche Strafe.

nicht Spott. Die Gemüthsfassung ist wenigstens lobenswerth, und verdient Hochachtung, die ihre Pflicht erfüllen will,

es mag kosten was es wolle. Oft ist auch der Verstand der Irrenden besser, als der alles hergebrachte Glaubenden. Denn nicht selten ist es der Fall, daß sie aus falschen Prämissen, die alle andere glauben, formaliter richtige Folgerungen herleiten, die nur materialiter falsch sind. Z. E. wenn ein Lutheraner den Satz Baumstark glaubt, den er bey der Controvers vom Abendmahl gelernt hat, man solle ungeachtet aller Schwierigkeiten, alles buchstäblich befolgen oder glauben, so in einem Text der Bibel stehet, so wird er aus Gesch. XV. das Bluteſſen für sündlich halten. 2c. 2c.

Sehr sollen Prediger und Lehrer sich hüten, nicht durch übertriebene Moral, oder unbedachte affectevolle Figuren, zu diesen Gewissenskrankheiten Anlaß zu geben. Oft denkt der Lehrer nicht auf das, was aus seinen Sätzen folget, und der gewissenhaftere Zuhörer aus ihnen folgert. — — Besser ist, wenn man ja irren muß, eine zu gelinde Moral, als eine zu scharfe: Irrthümer auf der gelinden Seite bringen Unwissenheits-Sünden, die auf der schärfern vorsätzliche Sünden zu wege. So urtheilt auch die Bibel Gesch. XV, 24. Unnöthige Pflichten auflegen ist dort, die Seele verderben.

§. 28.

Unsere Pflicht gegen die Providenz Gottes ist, uns das gefallen zu lassen, was sie verhänget hat,

hat, nicht gegen sie zu murren und unzufrieden zu seyn, sondern zu glauben, daß sie das Beste wählt. Eben deshalb soll ich auch in Noth ein Vertrauen zu Gott haben: welches doch, wie weit es gehen soll, die Philosophie nicht bestimmet. So viel bestimmt sie: ich sehe die Natur ist von Gott so eingerichtet, daß ich nicht leicht untergehen, nicht leicht verhungern, verdürsten werde, wo ich nicht selbst daran schuld bin. Ich soll also nicht leicht verzweifeln. Fast überall schaft die Providenz Hülfe. Röm. XIII, 1. 2.

Dies alles gründet sich auf die Lehre von der Güte Gottes, und von der besten Welt, deren Ausführung aber nicht hieher gehört.

Weiter kann man der Providenz keinen eigentlichen Gehorsam schuldig seyn, denn man weiß nie zum voraus, was sie ausrichten will. Der folgende Tag zerstört oft das Gebäude des heutigen. Wenn sie auch will, daß Böses geschehe, um es zu einem guten Zweck zu lenken, so soll ich das Böse doch nicht thun, wenn ich nicht zugleich in meine Strafe willigen will. Denn so gut sie Laster zu ihrem Endzweck zuläßt, so gut straft sie auch wohl diese Laster. Kurz, sie ist ein dunkler Wille, dem ich nie gehorchen kann, bis er vollführet ist.

§. 29.

Vom Gebet kann die philosophische Moral blos hypothetisch handeln: nehmlich in dem Fall,

wenn

wenn Gott Gebet erhören will. Denn, wenn er das nicht thun will, so würde das Gebet die unvernünftigste Handlung seyn, da ich den Fels zu erweichen suchte, und es würde nicht mit Affect verbunden seyn, noch Nutzen haben können. Da indes nicht blos die sämmtlichen angeblichen Offenbahrungen von Gebet reden, sondern es auch der allgemeine Gedanke des menschlichen Geschlechts ist, daß Gott Gebet erhöre, so kann die philosophische Moral sich wohl nicht dispensiren, etwas davon zu sagen.

Gebet ist eine Unterredung mit Gott. Von Unterredung haben wir eine klare Idee, die wir nicht wohl zur distincten bringen, und weiter definiren können. Es ist nicht das Andenken an Gott, nicht der bloße Wunsch, daß Gott dies oder jenes thun möchte: diesen kann ich haben, und dennoch mich scheuen, Gott um die Sache zu bitten, wenn ich mir bewust bin, in keinem guten Vernehmen mit ihm zu stehen, oder überhaupt glaube, er erhöre kein Gebet, sondern lasse alles gehen, wie es ohne Gebet gehen würde. Ich kann von Gott und seinen Vollkommenheiten ganze Stunden reden, und dabey wissen, er sey allgegenwärtig, und dennoch habe ich nicht gebetet. Ich kann Gedichte auf ihn machen, ja ihn darin anreden, ohne zu beten: es kann eine bloße poetische Apostrophe ohne Anrede seyn. Bey unsern Unterredungen haben wir eine gewisse besondere Richtung des Gemüths auf den einzigen, den wir anreden, die sich besser empfinden als beschreiben läßt: (z. B. ich rede die Zuhörer an. Plaudern sie, so stört es

mich

mich, ob ich gleich es nur sehe: denn es unterbricht die Richtung des Gemüths: hingegen in der größesten Gesellschaft stört mich anderer lautes Reden in meinen Unterredungen mit dem Nachbar nicht, wenn er mich nur hören kann) diese muß auch im Gebet gegen Gott erwecket werden. Es ist wahr, da er allen unsern auf ihn gerichteten Worten, Gedanken, Wünschen, die ihn nicht anreden, gegenwärtig ist, und keine Worte oder Richtung unsers Gemüths nöthig hat, um unsere Wünsche zu vernehmen, so ist bey unseren Unterredungen mit ihm ein Betrug der Imagination. Allein dieser ist zu Hervorbringung gewisser Affecten unentbehrlich, und die bloße Betrachtung läßt den Affect nicht zurück, als Gebet.

Soll ich also das Gebet so definiren, wie es von den Unterredungen mit Geschöpfen verschieden ist, so ist es: eine Unterredung mit einem Unsichtbaren, von dem ich glaube daß er mich höret, und der ohne Allwissenheit nichts von meiner Unterredung wissen würde. Dasjenige was ich bey diesem Gebet empfinde, und dadurch ich es von einer blossen Erzählung von Gott unterscheide, heißt Andacht.

Wenn man Gebet als möglich, von Gott bemerkt und ihm wohlgefällig annimt, so ist es in der Moral sehr wichtig, weil es zur Ausbesserung unseres Willens ein sehr grosses beyträgt. Es wird also alsdenn eine Pflicht gegen Gott, nicht zwar um Gottes Willen, als der unserer Bitten nicht bedarf, sondern um unserer eigenen Ausbesserung

und

und Tugend willen. Es verändert alle unser vorhin blos theoretische Kenntnisse in Affect, es gewöhnt uns an das unsichtbare: es macht, daß wir uns auch bey unsern Handlungen des unsichtbaren Gottes, mit dem wir geredet haben, häufiger erinnern, und vor Uebertretung seiner Gebote scheuen. Scham vor Gott, wenn wir seine Gebote übertreten haben, ist eine natürliche Folge des Gebets: denn man scheuet sich den anzureden, den man sehr beleidiget hat. Dies gehet so weit, daß mancher blos wegen geschehener Sünden das Gebet unterläßt: eine dem Philosophen, der über das menschliche Herz reflectirt, wichtige Erfahrung. Ob uns gleich das Gebet nicht von Wahrheiten überzeugen kann, so macht es doch, daß unser Glaube an dieselben nicht blos abstract und theoretisch bleibt, sondern wir sie auch sinnlich glauben. Diese sinnlichen Vorstellungen sind nöthig, wenn wir dem mit Sinnlichkeit gewaffneten Laster widerstehen sollen. Wenn endlich das Gute, um das wir gebetet haben, erfolget, so wird es uns heftiger rühren, und zur Dankbarkeit gegen Gott erwecken, als wenn es ohne Gebet erfolget wäre.

Man wird daher finden, daß die Religion, die auf das Gebet dringet, mehr Leute tugendhaft macht, und bessert, als andere die das Gebet versäumen. Selbst die Muhammedanische ist hierin ein Beyspiel. Die Philosophen, so in der Moral das Gebet vergessen, kennen die Natur des Menschen nicht, und geben blos in ihrer Studirstube dem Menschen Regeln, an dem sie Vernunft

ohne

ohne Sinnlichkeit denken. Befehle der Bibel Matth. VI, 5 - 15. Luc. XVIII, 1 - 5. Joh. XVI, 26. Exempel Christi, der selbst, und zwar nicht blos mit andern, sondern allein, ja ganze Nächte hindurch gebetet hat. Daher darf sich auch der vollkommenste Christ von Uebung des Gebets nicht ausnehmen.

Die Contemplation, die einige Mystiker angerathen haben, thut das Gute nicht, so das Gebet thut. Sie führt den Menschen zu sehr von der Sinnlichkeit ab, und giebt ihm eine gewisse abstracte Religion, die von der Welt und Menschlichkeit zu entfernt ist. Er ist religiös, aber ohne Nutzen, ein ganz anderer Mensch wie die übrigen, weniger mit ihnen sympathisirend und zusammenfliessend: kurz, er wird ein Eremitischer Heiliger.

Ob aber Gott wirklich Gebet erhöre, davon giebt uns die Philosophie keine Zusage. So viel lehrt sie uns auch ohne Offenbahrung.

1) Die Erhörung des Gebets ist nichts unwahrscheinliches, und sie braucht keine Wunderwerke: denn

a) Gott hat alles unser Gebet vor Einrichtung der Welt vorhergesehen; also die Welt so einrichten können, daß natürlicher Weise das erfolgte, warum wir ihn bitten würden.

b) und

b) und wollte man sagen, Gott wird das Beste wählen, wir mögen darum bitten oder nicht, und in seiner Wahl sich durch unser vorhergesehenes Gebet nicht stören lassen: so ist oft eine und eben dieselbe Sache gut oder schädlich, je nachdem wir vorher darum gebeten haben, oder nicht. Denn im ersten Falle, wird sie, wenn sie erfolget, uns einen sehr lebhaften Eindruck von unserer Dependenz von Gott und seiner Güte gegen uns zurück lassen, und unsern Willen bessern; so sie vorhin nicht thut, und unsern Willen wohl gar verschlimmerte. Man stelle sich einen vor, der sich durch seine Sünden sehr fürchterliche Folgen zugezogen hätte, (z. E. einen Selbstbeflecker, der dies Laster so weit getrieben, bis es ihm Impotenz zuwege gebracht) die Folge hört aber doch auf: da wird es gewiß einen sehr verschiedenen Eindruck machen, wenn er darum Gott gebeten hat, und wenn es ohnehin geschiehet.

2) Und da das Gebet so sehr unsern Willen bessert, zu beten aber eine Thorheit wäre, wenn Gott nicht erhörete, so ist wahrscheinlich, daß Gott Gebet erhöret:

3) und hiemit stimmet der sensus communis des menschlichen Geschlechts überein. Wir kennen kein Volk, das eine Gottheit erkannte, ohne zu beten: und jeder Ruchlose betete, wenn er in der Noth Hülfe von Gott wünschte. (Selbst der Fürst Leopold von Dessau.) Ein solcher sensus commu-

communis generis humani verdient wenigstens, von der Philosophie in kühlem Blute geprüfet, und nicht deswegeu blos verlachet zu werden, weil man wohl einsiehet, daß keine rhetorische Künste der Menschen Gott zu etwas bewegen werden, wovon er das Gegentheil beschlossen hat.

4) So viel bleibt aber gewiß, daß Gott nicht alles Gebet erhören kann oder wird, indem theils ein Gebet dem andern widerspricht, theils manches Gebetes Erhörung närrisch, und uns selbst oder andern schädlich wäre. Man überlege nur, was für abgeschmaktes und böses Zeug die Thorheit bisweilen von Gott bittet. Also ist

5) unsere grösseste Hoffnung nur, daß Gott auf unser Gebet achtet, und um dessen Willen einiges thut, so er sonst nicht gethan haben würde. Dies ist genug Anfeurung zum Gebet.

So bald man nun hypothetisch die Pflicht des Gebets annimmt, so folget aus der Betrachtung der Sache selbst:

1) man muß es nicht als einen Dienst und Vortheil für Gott ansehen, sondern als eine Wohlthat gegen uns, und als eine Erlaubniß, die eigentlich unserntwegen zur Pflicht wird.

2) Es muß eine wahre Unterredung mit Gott, und nicht eine blosse Hersagung gewisser Worte seyn: sonst ist es die Sache nicht,

von der wir reden. Matth. VI, 7-14. Luc. XI, 1-13. Pred. V, 1. 2.

3) Es muß ohne künstliche und affectlose Dehnung und Wahl der Worte seyn. Gott weiß, was wir verlangen, und braucht nicht wie ein Unwissender oder Chicaneur genau unterrichtet, und aller Misdeutung vorgebeuget zu werden: und unsere Schönheit der Worte beweget ihn nicht, hindert aber unsern Affect. S. die vorher angeführten Stellen.

4) doch können, wo wir in mehrerer Nahmen mit Gott reden sollen, die nicht mit jedem, was wir ex tempore sagen, übereinstimmen wollten oder könnten, Gebetsformeln nützlich seyn: wie auch, wo man einerley Gebet sehr oft thun will, z. E. Tischgebete. Denn hier stets die Worte zu verändern, wäre eine bloße Anstrengung des Witzes, bey welcher der Affect geschwächet werden würde. Ja man würde, wenn man die vorigen Ausdrücke, die einem wieder beyfallen müssen, falls man einerley Materie oft im Gebet vorträgt, vermeiden wollte, unbequeme, und endlich lächerliche wählen müssen. Doch sind alle lächerliche Gebetsformeln zu vermeiden, denn sie lassen ein lächerliches auf der Religion zurück.

5) So bald man glaubt, daß Gott allwissend sey, und unsere Gedanken kenne, so bald ist ein Gebet ohne Worte erlaubt: doch ist das mündliche wegen seines stärkern Eindrucks auf die Sinnen damit bisweilen zu verbinden.

6) Ob

6) Ob wir zu Figirung unserer Andacht Bilder wählen können, ist eine zweifelhafte Frage, von der es der Philosophie zu urtheilen etwas schwerer wird, als ein in der christlichen Religion von Jugend auf erzogener anfangs meynen möchte. Bilder, welche die äussern Sinnen rühren, können ein Hülfsmittel der Andacht im Gebet seyn, und ich kann sie hiezu anwenden, ohne deshalb das Bild selbst für Gott zu halten, ob ich ihm gleich, weil ich es zum Bilde Gottes gewählt habe, viele Ehre erzeige. Es ist gewiß, daß die Religion von Bildern eine gewisse Lebhaftigkeit erhält, nnd die Zerstreuung der Gedanken bey dem Gebet durch sie wirklich gehindert wird. Es ist wahr, die Andacht nährt sich alsdenn mit falschen Vorstellungen: allein ein kleiner Betrug der Imaginaion ist bey allem Gebet, z. B. daß Worte Mittel sind, Gotte unsere Gedanken mitzutheilen. Wir machen uns auch wohl, wenn kein Bild vor uns stehet, in der Fantasie ein Bild Gottes, an das wir unser Gebet richten, weil es gar zu schwer ist, mit einem unsichtbaren, den man sich nicht einmahl als sichtbar vorstellet, zu reden. Dies ist vor die Bilder zu sagen, deren sich so viele Religionen in der Welt bedienen, und die selbst in die christliche eingeschlichen sind, ungeachtet man gemeiniglich die 10 Gebote als uns verpflichtend betrachtet, in denen der Bilderdienst den Israeliten ausdrücklich verboten ist. (Ob das 2te Gebot, du solst dir kein Bildniß machen, alle Menschen verpflichtet, ist auch theologisch noch unentschieden. Denn nicht alles in den 10 Ge-

boten gehet alle Menschen an. Bey den Israeliten war es unentbehrlich, weil damahls Abgötterey der sensus communis generis humani war).

Hingegen ist der Gebrauch der Bilder auch mit Gefahr und Schaden verknüpft. Denn

a) Bilder können leicht in Zufälle kommen, die in unserm Gemüthe ein unauslöschliches Lächerliche zurücklassen, so auf den Ideen von Gott, Gebet, und Religion, vermittelst der Association der Ideen haftet.

b) die Gefahr der Abgötterey ist sehr groß, weil es uns so schwer wird, uns über das sichtbare zu erheben. Das Beyspiel aller Völker, die Bilder gebraucht haben, lehrt dies: und selbst unter Christen finden sich in der Römischen Kirche solche, die das Bild ganz heidnisch verehren.

Diese Gefahr ist so groß, und leider so Erfahrungsmässig, daß es scheint, wenn ich auch zu meinem eigenen Nutzen Bilder gebrauchen könnte, um meine Andacht mehr zu figiren, so sey es doch eine Pflicht gegen das übrige menschliche Geschlecht, daß jedermann sich dieses Mittels begebe, das, wenn es von andern nachgeahmt wird, ihrer Religion so gefährlich ist.

§. 30.

Eid im gewöhnlichen Verstande, ist, eine Anrufung Gottes zum Rächer der Unwahrheit. Vollständiger: *Factum* die Wahrheit zu reden, zu dessen Garant man Gott anruft.

Mit Vorbedacht vermeide ich den Ausdruck, zum Zeugen der Wahrheit, denn aus Unterbleibung der Strafe folget noch nicht, daß ich die Wahrheit geredet habe, indem Gott vielleicht nur unsichtbar, oder gar in jener Welt, oder doch nicht sogleich, straft: und mit einer Stimme vom Himmel bezeuget Gott niemanden, daß er die Wahrheit geredet habe.

Dieser Eid kann von verschiedener Art seyn, indem ich

a) entweder auf den Fall des Meineides mich meines Antheils an Gott, und der ewigen Seeligkeit begebe, und von ihm Strafen jener Welt über mich erbitte. So schwören wir gemeiniglich, durch die Formel, so wahr mir Gott helfe und sein heiliges Wort. Ich habe wohl von Leuten, die sehr gewissenhaft thun wollten, gehört: wer wird seine ewige Seeligkeit verschwören! Ist das nicht abscheulich? — Ich denke, jeder, der sich bewußt ist nicht zu lügen, und sein Versprechen halten zu wollen: wer das nicht will, soll auch das Versprechen nicht thun. Vom Versprechen kann er ohnehin durch Auffage des Eides wieder los kommen.

Uebrigens wer seine Seeligkeit nicht zum Pfande setzen will, der kann auch nicht fodern, daß die Republik ihm ein Amt anvertrauet, seinen Worten im Gerichte glaubt, ja nur den nicht zuverlässigen Bürger duldet: denn da wir ordentlich leibliche Strafen nicht wahrnehmen, so kann sie sich auf den nicht verlassen, der sich keine ewige impreciren will.

b) oder eine besondere leibliche Strafe über mich, oder etwas so mir lieb ist, bestimme. Z. B. wenn man wünscht, daß uns Arm und Bein verlahmen soll, — — wenn der Jude bey seinem Haupt, Matth. V, 36. oder der Orientaler und Römer bey dem Leben des Königes schwor, und der letztere noch jetzt am heiligsten schwöret, da ein Meineid von der Art (pejerare per principem) zugleich als ein crimen laesae majestatis betrachtet wird, indem man entweder am Leben des Königes keinen Antheil zu nehmen, oder gar durch seinen Meineid die Rache Gottes gegen ihn zu reitzen scheint. 1 Mos. XLII, 15. Ps. LXIII, 12. Hievon ist die Eidesformel, so wahr Gott lebt, zuerst entstanden. Sie soll einem crimini laesae majestatis gegen Gott gleich gelten, und so viel seyn, als, wir wünschen Gotte Uebels, wenn wir meineidig sind. So schwören widerum andere bey ihrem Sohn, auch wohl bey ihrem Vieh, so den Bauren ein fürchterlicher Eid zu seyn pfleget. Jener Amtmann sagte dem Bauren, da des

Pre-

Predigers Ermahnung nicht helfen wollte, seine beste Kuh würde umfallen ꝛc. ꝛc. da wollte der Kerl nicht schören. Die Bergschotten verwünschen in ihrem Eide ihr Vieh, und einen Meineid von der Art fürchten sie, wenn sie ganz willig sind den Eid des flachen Landes zu leisten: (Letters from a Gentleman in the North of Scotland.)

c) wo ich nichts bestimme, sondern die Art der Strafe Gotte überlasse.

Vor diesem Eide bey Gott ist ein älterer vielleicht vorhergegangen, der ihn veranlasset hat, oder stehet ihm wenigstens an der Seite: und es ist Schade, daß er jetzt zu sehr ausser Gewohnheit gekommen ist. Weil nehmlich an und vor sich ein anderer kein jus perfectum zu haben glaubt, daß ich ihm die Wahrheit antworten soll, sonderlich wenn er mich zum antworten zwingt, wenigstens dies jus perfectum streitig seyn würde, und an manchen Orten die Obrigkeit selbst eingestehet, daß sie sich kein Recht nimmt, jemanden zu zwingen, daß er gegen sich selbst zeuge; oftmahls auch der, welcher etwas versichert, selbst nicht glaubt, daß er schuldig sey, die Wahrheit zu sagen: so hat man bey einzelnen Versicherungen, sonderlich im Gericht, nöthig gefunden, ein pactum expressum zu machen, dadurch ich dem andern ein Recht gebe, mich so und so zu strafen, si sciens fallo. Es ist wahr, unsere Verpflichtung die Wahrheit zu reden, fließt schon aus einem pacto tacito, wie ich unten zeigen werde: allein

pactum tacitum, und diese Verpflichtung erkennet nicht ein jeder, und ich weiß also nicht, ob er jetzt Wahrheit reden wird: im Gericht kommt der Fall so oft vor, daß das Gericht beynahe von dem blossen pacto tacito dispensirt hat, indem es die im Gericht gesagte Unwahrheit, die blos zu meiner Vertheidigung gereichet, und andere nicht anklaget, nicht straft, so daß es zu einer Regel geworden ist, *si feceris, nega.* Bey den Umständen ist nun nicht selten nöthig, ein pactum expressum darüber zu machen, daß man diesmahl unter solcher und solcher Strafe die Wahrheit sagen wolle. Von der Art waren einige Eide der Alten bey dem Degen, bey dem Bogen, ꝛc. wiewohl einige von ihnen zugleich Eide bey Gott gewesen seyn mögen, daß Gott meinen Degen und Bogen unglücklich machen sollte, wenn ich falsch schwöre. Man findet solche Eide fast blos bey Völkern vor ihrer Cultur: z. E. B. der Richter XXI, 5. schwören die Israeliten, ihre Töchter keinem Benjaminiten zu geben, mit der Sanction, wer es thut, der soll getödtet werden. Eben die Sanction ist 1 Sam. XIV, 27. wenn einer Speise genießt, und es heißt doch, schwören. Noch Salomon beschwört 1 B. der Kön. II, 37. 42. den Simei, du sollst sterben, wenn du aus dem Thor gehest und exsequirt die Sanction. 1 Sam. XI, 7. wird geschworen, und die Sanction ist, seine Kuh soll zerstücket werden. Bey dem Bergschotten ist noch ein sehr heiliger Eid bey dem Dirk, dadurch der andere ein Recht bekommt, dem Meineidigen mit dem Dirk zu ermorden. (Letters from a Gentleman in the North of Scotland,

land, T. II. p. 244) Selbst bey uns ist noch etwas von diesem Eide übrig, und mit dem Eide bey Gott verbunden, indem auf dem gerichtlichen Meineid eine Strafe, Infamie, und das Abhauen der Vorderfinger stehet. Dieses möchte ich den bürgerlichen Eid nennen.

Man hat freilich gesehen, daß dieser blos bürgerliche Eid in sehr vielen Fällen zu schwach sey. Denn oft ist die Wahrheit so versteckt, daß Menschen sie nicht entdecken können, daher sich der Meineidige vor Strafen, welche von Menschen geübt werden, nicht fürchten, sondern sich auf die undurchtsichtliche Dunkelheit seiner Lüge verlassen wird. Oft werden auch Meineidige sich darauf verlassen, daß Menschen zu ohnmächtig sind, sie zu strafen: z. B. der Rebelle wird gewiß nur in dem Fall eidbrüchig, da er hoffet, stark genug zu seyn, daß er der Ahndung der Obrigkeit entgehen könne. Man hat deswegen den religiösen Eid, oder den Eid bey Gott, zu Hülfe genommen, weil niemand, der einen Gott glaubt, hoffen kann, einem so unendlich mächtigen und allwissenden Garant, dessen Strafe er gegen sich angerufen hat, zu entgehen

Unser Eid, wie er ordentlich im Gerichte geleistet wird, ist gemeiniglich ein zusammengesetzter Eid, und zugleich Eid bey Gott, und bürgerlicher Eid; indem unser Recht dem Meineide Strafen drohet, die von Menschen vollzogen werden sollen.

Anm. I. Der Juriste betrachtet diesen zusammengesetzten Eid nur blos von der juristischen Seite. Er thut auch daran nicht unrecht, denn er soll keinen Einfall in eine fremde Wissenschaft wagen. Allein er muß sich doch hüten, den andern respectum des Eides gegen Gott nicht zu läugnen. Gott wird doch in unsern Eidern gemeiniglich als Rächer angerufen. Sie sind also nicht blos bürgerlich, und die menschliche Strafe ist nicht das einzige, so der Meineidige zu gewarten hat. Der Theologe und Philosophe wird aber denselben Eid auf der religiösen Seite betrachten. — — Was einige Juristen sagen, der Eid sey blos eine stärkere Asseveration, und keine Anrufung Gottes zum Rächer der Unwahrheit, ist klar wieder manche Eidesformeln.

Anm. II. Es ist Schade, daß der blos bürgerliche Eid der Alten bey uns so gar ausser Gewohnheit gekommen ist, und wir keinen andern Eid im Gerichte haben, als den aus religiösem und bürgerlichen zusammengesetzten. (Doch haben die Lords in England noch den blos bürgerlichen Eid, legen die Hand auf die Brust, und sagen, *upon my honour*.) Es wäre zu wünschen, daß wir auch noch in Gerichten den blos bürgerlichen hätten, etwan mit der Formel, bey meiner Ehre, und Respect gegen den König, und den religiösen nicht immer damit verbänden. Der Nutzen davon wäre

1) daß der Eid bey Gott nicht so dürfte multiplicirt und gemein gemacht werden, wie in manchen Ländern geschiehet: eine Sache, die die fürchterlichsten Folgen hat. Denn wenn sehr oft geschworen wird, und geschworen werden muß, (wie z. B. in England,) so werden die Meineide sehr gewöhnlich werden. Sind dies nun Meineide bey Gott, so hat die Moral nicht nur das dabey zu erinnern, daß eine so grosse Menge von Menschen Gott ordentlich verpflichtet, falls er nur die Pflichten eines ehrlichen Mannes erfüllen will, sie zeitlich und ewiglich zu strafen, (selbst das jus pflegt dies bisweilen Seelenmord zu nennen,) sondern auch daß die heiligste Art des Eides gering geschätzt wird, und ihren Eindruck verliert, und man alsdenn keinen heiligern Eid übrig behält, durch den man die einmahl fühllos gewordenen Gewissen des Volks obstringiren kann.

Besser würde dies seyn: wenn man bey vielen Fällen nur einen bürgerlichen Eid auflegte, der im Fall des Meineides einen unter Infamie und die übrige dem Meineid gesetzte Strafe legte. Die meisten würden sich doch davor scheuen, weil man nicht zum voraus wissen kann, wie die Wahrheit einmahl an das Licht kommt; und man müßte sich auch vor Anklägern scheuen. Der bürgerlich meineidige würde bey uns doch seine Ehre und Vorderfinger in mancher Feinde Gewalt sehen, die sie ihm durch eine An-

klage streitig machen könnten. Z. B. bey den Parlamentswahlen in England wäre ein bürgerlicher Eid genug. Den Eid bey Gott könnte man alsdenn zu den wichtigsten Fällen sparen, und selten, aber auch eben dadurch venerabel und heilig machen.

Ganze Völker, die über die Menge der Eide klagen, und unter dem Meineid unterliegen, (England vornehmlich) haben dies Gegenmittel nicht bemerkt.

2) Man würde alsdenn auch einen Eid nicht nur für solche haben, die keine Religion glauben, (und das wäre doch eine wichtige Sache: soll man die den Eid bey Gott misbrauchen lassen? sollen sie schwören, und blos dabey an Gott denken und lachen? soll dieser ihr Eid im Gerichte, der sich höchstens noch vor bürgerlichen Strafen scheuet, völlig ein gleiches Gewicht mit dem Eide haben, den ein anderer Bürger bey Gott schwöret? Das wäre eine grosse inaequalitas juris) — — sondern auch für solche, die sich aus dem Eide bey Gott ein Gewissen machen, Quäker, Mennonisten, Herrenhuter, die man wohl gern dulden und haben will, aber doch Bedenken findet, sie ohne Eid zu dulden, auch ohne Eid sie zu gewissen lästigen Pflichten im gemeinen Wesen, Vormundschaften, Richteramt ꝛc. nicht brauchen, ja nicht als Zeugen annehmen kannn. In den meisten dieser Fälle (freilich nicht im Soldatenstande) wäre der bürgerliche Eid genug.

Die

Die Eintheilung des Eides in

1) den Zeugen-Eid, asseverativum dessen Falschheit man Meineid nennet:

2) und versprechenden Eid, dessen Gegentheil, eidbrüchig, oder eidvergessen heißt,

setze ich als bekannt zum voraus.

§. 31.

So viel von der Definition und Beschaffenheit des Eides. Ich rede von nun an blos von dem Eide bey Gott; und untersuche die Frage: ist ein solcher Eid erlaubt? Da so manche Secten im Christenthum ihn für unerlaubt halten, und sich seiner weigern, so ist billig die erste Lehrerin, die Philosophie, über ihn zu hören.

Der Eid ist in der That eine Art des Gebets zu Gott, darinn ich ihn um Strafe wider mich selbst anrufe, im Fall ich die Unwahrheit sagte. So müssen wir ihn betrachten, wenn wir über seine Rechtmäßigkeit sprechen wollen. Es ist hier nicht die Frage

1) ob man bey irdischen Gelegenheiten den Nahmen Gottes nennen könne, ohne ihn zu erniedrigen? Man nennet ihn ja bey viel geringern Kleinigkeiten, wenn man Gott um dieselben bittet.

2) auch nicht, ob ich etwas unter Anrufung der Garantie Gottes versichern könne, da alle

einem

meine Erkenntniß einer Möglichkeit des Irrthums unterworfen ist? Denn ich betheure eigentlich nicht, daß die Sache so ist, sondern daß ich sie so glaube.

vielmehr ist die einzige Frage:

ob Gott mir erlaube, ein solches Gebet um Rache wider mich zu thun? ob ich einige Hoffnung habe, er werde es erhören? oder ob es ein eben so verwerfliches Gebet sey, als wenn ich sonst allerhand unglaubliche Dinge von Gott bitte, von denen ich zum voraus wissen kann, daß er sie nicht erhören wird.

Wenn ich auf diese letzte Frage antworten soll, so scheint es, man müsse einen Unterschied zwischen den Eiden machen:

1) verschwöre ich blos die Glückseeligkeit des künftigen Lebens, und fodere von Gott Strafen des künftigen Lebens, so sehe ich keine Ursache, warum ein solches Gebet von Gott nicht acceptirt werden sollte. Mein Eid heißt alsdenn so viel als: ich mache ein ausdrückliches Pactum mit dir, die Wahrheit zu reden, dergestalt, daß ich mir bewußt bin, die Uebertretung dieses *Pacti* sey Sünde: und ich rufe daher Gott zum Garant dieses *Pacti* dergestalt an, daß ich ihn bitte, mir diese vorsätzliche Sünde nicht zu vergeben, falls ich sie dir nicht bekenne. Ich bitte hier nichts von Gott, als was seiner Natur nach erhörlich ist, falls

es

es Strafen und Belohnungen jener Welt giebt. Die Uebertretung eines Pacti ist ohnedem schon vor Gott Sünde: stelle ich sie mir als Sünde vor, und begehe sie, so ist sie eine vorsätzliche Sünde, die ich so lange fortsetze, als ich das Pactum zu erfüllen nicht wieder anfange. Ist irgends eine Strafgerechtigkeit Gottes, so würde er diese Sünde auch ohnehin strafen: desto mehr aber, wenn beyde paciscentes ihn darum bitten, und ihn zum Garant wählen. Hier ist also die Erhörung des Eides wahrscheinlich, wenn Gott irgend ein Gebet erhöret, und wenn irgend eine künftige Welt voll Strafen und Belohnungen ist.

2) bestimme ich gar keine Strafe, sondern überlasse Gotte selbst, ob er mich in dieser oder in jener Welt strafen wolle; so bleibt alles das vorhingesagte auch hieher applicabel. Es ist vielmehr mein Gebet nun so allgemein eingerichtet, daß es Gott erhören wird, wenn nur irgend eine Strafgerechtigkeit der Gottheit ist, gesetzt auch es wäre keine zukünftige Welt.

3) Bestimme ich gewisse Strafen dieses Lebens, z. B. Krankheiten, Viehsterben (wie der Schottländische Bauer) ꝛc. ꝛc. so entstehet schon ein mehrerer Zweifel, ob Gott gerade sich so vorschreiben, und gleichsahm der unter Ordre stehende Büttel werden wolle.

Nicht wahr? es könnte seyn, daß ich Gotte eine Strafe vorschriebe die mir nicht weh thäte? Oder die Strafe, die ich vorschreibe, kann überhaupt sich in das System dieser Welt nicht schicken. Denn möchte mein Eid vielleicht eben so unerhörlich seyn, als Gott nicht alles Gebet erhören kann, so um Güter dieses Lebens, um Gesundheit, um Erbschaften, um gute Ernten, um das grösseste Loos in der Lotterie geschiehet. Kann ihn denn etwas nöthigen, mein Wort zu erfüllen, so bald es etwas schädliches betrift, da er sonst nicht schuldig ist, alle meine Bitten zu erhören? Soll er, um mich zu strafen, die ganze Kette der besten Welt gerade nach meinem Geheiß zertrennen? Ja wohl gar unschuldige strafen? welches geschehen müßte, wenn ich meine Kinder, oder andere Personen, die mir lieb sind, verschwöre. Eine jede Obrigkeit, ja ein jeder Privatmann, über den wir nichts zu befehlen haben, würde eine solche Anweisung für einen Insult halten.

Diese letzte Gattung von Eiden würde also unzulässig seyn; (also wirklich der Eid, bey Jerusalem, beym Tempel, bey meinem Kopf, den Christus Math. V, 34. ff. verbietet, könnte, buchstäblich verstanden, sehr zweifelhaft und in die Rechte Gottes eingreifend scheinen: blos denn erlaubt, wenn ich ihn cum beneficio electionis verstehe.) Eine solche Gattung von Eiden würde ein sehr dreister Befehl für die strafende Gottheit, und den allerhöchsten Garant seyn, wenn sie so gemeint wären,

daß

daß Gott gerade die, und keine andere Strafe erfüllen sollte. Sie würde hingegen zulässig werden, wenn sie eben so verstanden wird, wie ein anderes Gebet: da ich Gotte nicht vorschreiben, sondern nur bitten will, und zwar dies hypotetisch, wenn Gott nicht Ursache findet, so ich nicht einsehe, meine Bitte nicht zu erfüllen

Kurz wenn ein solcher Eid keine Beleidigung Gottes, und erhörlich seyn soll, so muß er so verstanden werden, daß er, Gotte nur eine Gattung von Strafe, zu der ich mich zu mehrerer Abschreckung speciel obligire, vorschlägt; sollte aber diese Gott misfallen, ihn überhaupt um Strafe anruft, und die Art der Strafe seiner Weisheit und Wahl überläßt

Es ist desto wahrscheinlicher, daß Gott unsern Eid acceptiren, und Garant desselben werden wolle, weil das Wohl des menschlichen Geschlechts so sehr auf der Heiligkeit der Eide beruhet; nahmentlich, der Beweis in Gerichten, auf dem Zeugeneide; und die Sicherheit der ganzen Republik auf dem Bürger- und Soldaten-Eide.

Eine Verheissung der Acceptation des Eides kann die Philosophie unmöglich vorweisen, denn sonst müßte sie eine Offenbahrung zum Grunde setzen, aus der sie diese Verheissung nähme, d. i. aufhören, blosse Philosophie zu seyn. So lange man also blos als Philosophe schwöret, und keine Of-

fenbahrung kennet oder glaubt, ist der Eid blos hypothetisch: falls du, o Gott, wie ich glaube, dich herablässest, diese meine Bitte zu erhören, und der Garant der Eide zu werden.

Eine Sammlung der Exempel, da der Meineid gestraft ist, und die Strafe sichtbar ward, möchte hier zwar important und curieux seyn können: ich glaubte selbst, einige sonderbahre Facta dazu beytragen zu können. Allein sie ist schwer zu erwarten. Denn der Meineid ist gemeiniglich verborgen: und wenn auch Gott ihn ziemlich offenbahr straft, so ist doch menschlich der Beweis, daß Titius ehedem einen Meineid begangen, schwer, und einer Injurien-Klage unterworfen.

Der bisher beschriebene Eid ist nicht allein keine Gott beleidigende, sondern auch eine Gott verehrende Handlung: denn ich bekenne dabey Gottes

Oberherrschaft,
Allwissenheit,
Allmacht,
Gerechtigkeit,
und über das,
eine zukünftige Welt.

Wer indessen daran zweifelt ob Gott einen Eid acceptire, den kann man zu einem Eide in der gewöhn-

gewöhnlichen Form eben so wenig mit Recht nöthigen, als zu einem Gebet um eine Sache, von der er glaubt, daß Gott sie nicht geben wolle. Man sollte also bey ihm mit dem hypothetischen Eide, den ich vorhin erwähnt habe, zufrieden seyn.

Wer überhaupt allen Eid, auch diesen hypothetischen, für sündlich hält, (so er nach Anleitung der Philosophie nie thun kann, sondern blos aus Misdeutung einer Stelle in der Bergpredigt) den kann man zwar nie ohne Unrecht zum Eide zwingen, und was würde ein Eid helfen, den ich wider mein irrendes Gewissen schwöre? also in ipso actu jurandi den Vorsatz fassete, Gott zu beleidigen? Allein er kann auch die Privilegia der Bürger nicht fodern, weil er nicht mit ihnen gleich starke Obligation zu den Pflichten übernimt. Also

1) steht es bey dem Staat, ob er überhaupt solche, die sich ein Gewissen machen zu schwören, in seinen Gränzen dulden will. Schuldig ist er es nicht: denn theils geben sie ihm von ihrer Treue nicht die Sicherheit, die die andern Bürger geben; theils können sie nie zum Schutz des Staats als Soldaten gebraucht werden, indem eine Armee, die durch keinen Eid und Furcht vor Gottes Garantie im Gehorsam gehalten würde, gefährlich wäre. Wer aber nicht zum Schutz seinen Theil mit beytragen und fechten will, der hat auch kein Recht, den Schutz der Republik zu fodern.

2) Will aber der Staat sie dulden und schützen, so ist doch räsonnabel, daß sie weder in die Armee noch in Ehrenämter kommen, welches ohne Eid unsicher wäre, nie votiren können wo von Ehrenämtern die Rede ist und zum Voto ein Eid erfodert wird, sonderlich nie Richter über andere werden können. Auch kann im Gericht ihr unbeschwornes Zeugniß nicht eben das gelten, als das beschworne Zeugniß anderer Bürger zu thun pflegt.

Alle die Unbequemlichkeiten muß der nicht für Unrecht ansehen, der sich der Eide weigert: sie sind natürliche Folgen. — So zweifelhaft dies ganze Räsonnement vielleicht einem Philosophen noch vorkommen könnte, so kräftig hat es doch, wie die Erfahrung zeigt, der bon sens des menschlichen Geschlechts angenommen. Alle Völker und Religionen (christliche Secten ausgenommen) glauben einen Eid, dessen Rächer Gott sey: die Philosophen der Alten nahmen ihn als ein λῆμμα an, und bemüheten sich nicht einmahl, zu beweisen. Bey den Israeliten hat sich Gott selbst für den Rächer des Eids erklärt, 2 Mos. XX. 1. 5. Mos. V, 11. Christus verbietet Matth. V, 34. ff. nicht allen Eid, sondern nur gewisse Eidesformeln, die im Gerichte nie gebräuchlich, und einer sehr gewöhnlichen Jesuitischen Deutung bey den Juden unterworfen waren.

§. 32.

Die Pflichten in Absicht auf den Eid, die man zu beobachten hat, sind

1) Wahrs

1) Wahrhaftigkeit. Diese bin ich zwar auch schuldig, wenn ich etwas bezeuge, oder zusage: allein bey dem Eide wächst diese Verpflichtung noch sehr. Denn

a) da vielleicht noch sonst streitig ist, ob ich schuldig bin, andern die Wahrheit zu sagen, oder ob ich ein nützliches falsiloquium begehen dürfe: so mache ich hier ein pactum expressum darüber, daß ich die Wahrheit sagen will, bin es also nun ohne Widerrede schuldig. Und

b) ich rufe sogar Gott zum Garant dieses Pacti an. Hieraus folget, daß, falls Gott Eide erlaubt und annimmt, er auch schuldig sey, die Garantie zu üben, und den Meineidigen zu strafen, so lange nicht der andere Theil ihn seiner Garantie, d. i. uns unseres Eides erläßt. Wenn also Eide nur erlaubt sind, so folget, daß Gott, falls er die Pflichten erfüllen will, die wir sonst von jedem ehrlichen Mann erwarten, nicht einmahl ein Recht habe, die Strafe des Meineides zu erlassen, so lange der andere Theil ihn nicht seiner Garantie erläßt. Ich sehe daher nicht, wie einer, der einen Meineid begangen hat, seelig werden könne, wenn er nicht die Wahrheit demjenigen, vor dem er falsch geschworen hat, bekennet, und der Eidbrüchige, wenn er sich nicht demjenigen, dem er seine Zusage nicht gehalten hat, allenfalls zur Strafe darstellet, zu seiner Pflicht

wiederkehret, und also von ihm verlanget, daß er Gott der Garantie des Meineides erlassen soll.

Dem blos Eidesvergessenen lege ich keine solche Pflicht auf: denn es ist wenigstens bey uns aus dem allgemeinen Herkommen und jure bekannt, daß der Eidabnehmer sie nicht fodert, wie denn auch wohl gar auf blosser Eidvergessenheit keine bürgerliche Strafe steht.

Auf die Weise ist freilich der Meineid die allerfürchterlichste Sünde, die ein Mensch begehen kann: sonderlich da seinen Meineid zu bekennen so schwer, und mit solcher Infamie und Strafen verbunden ist, daß die meisten sich zu dieser schweren Satisfaction nicht entschliessen werden. Ps. CXXXIX, 19. ff. (Hiob XXXI, 30. zu vergleichen, wo blos die nicht rachgierige Gemüthsart des durch den Meineid beleidigten beschrieben wird.) Sprüchw. XXIX, 24. wo Meineid gefährlicher als andere Sünden beschrieben wird: auch C. XXX, 9.

Hätten wir doch in Gesetzen eine Art, wie man ohne Strafe seinen Meineid solenn zurück nehmen könnte, doch so, daß der die ordentliche Strafe des Meineides völlig litte, der ihn nicht zurückgenommen hätte, ehe der Verdacht entstanden war. Ein solches Gesetz würde manche Zurücknehmung der Meineide

zum

zum Besten der Justitz und des Staats zu wege bringen. Im Mosaischen Recht war ein eigenes Opfer hiezu geordnet, 3 Mos. V, 1. das gewiß viel politischen Vortheil geschaft haben muß. S. Mos. Recht §. 256. S. 221. 227.

Zur Wahrhaftigkeit bey dem Eide gehört insonderheit, daß ich die Worte in ihrem gewöhnlichen und wahren Verstande nehme, und keine reservationes mentales, keine geheime, dem andern verheelte Auslegung von dem, was ich bezeuge, oder zusage, habe. Eben so wenig darf eine solche geheime Auslegung auf die Eidesformel selbst erdacht, und dadurch der Eid in ein Nichts verwandelt werden, als welches gegen alle Aufrichtigkeit eines Paciscentis streiten würde. Z. B. wenn ich einem Heiden bey seinem Gott schwöre, den ich nicht vor Gott erkenne, oder einem Katholiken, bey den Heiligen, die ich nicht erkenne, und ich bin nicht von ihm zu dieser Eidesformel gezwungen, so daß er weiß, ich halte sie vor ein Nichts: so bin ich ein Betrüger. Ich kann zwar den, der dies thut, nicht im philosophischen Verstande einen Meineidigen nennen: allein er ist doch ein Betrüger, und zwar kein gemeiner, sondern ein vorzüglicher, weil er die Form einer so ehrwürdigen Sache, als der Eid ist, zum Betrug misbraucht. Besteht aber gar der Betrug bey der Eidesformel blos in einer Zweideutigkeit, z. E. da ich bey dem Himmel schwöre, und das Wort diesmahl buchstäblich vor den blossen Aether nehme, so bin

ich nicht blos Betrüger, sondern wirklich ein Meineidiger. Denn da jedes Wort mehr als eine Bedeutung hat, so muß man es jedesmahl in der Bedeutung nehmen, die der Sprachgebrauch mit sich bringet. Wenn ich nun da, wo aus Geberden, oder Ort, oder übrigen Redensarten, erhellet, daß ich schwören will, den Himmel nenne; so ist es dem, welchem ich schwöre, nicht anders möglich, als, das Wort in seiner figürlichen Bedeutung zu nehmen, nach welcher es für Gott gesetzt wird: und der, so unter diesem Nahmen von beyden Theilen zum Garant angerufen wird, kann sich eben so wenig entbrechen, über dies Pactum zu halten, und die Garantie zu leisten, als ein menschlicher Richter, den ich um die Garantie und Bekräftigung eines Vertrages anspräche, und etwan malo dolo in seinem Nahmen eine andere Orthographie, oder eine andere Titulatur gebrauchte, gegen die ich eine grammaticalische Chicane machen könnte. So viel von dem Verstande der eigentlichen Eidesformel dadurch ich anzeige, daß ich schwöre. — Matth. XXIII, 16: 22. V, 34: 36.

Es können aber auch Streitigkeiten über den Sinn der Worte, die ich beschwöre, sonderlich in juramentis promissoriis entstehen. Z. B. was man eigentlich in dem Eide auf symbolische Bücher verspreche, ist eine Sache, über die wegen grammatikalischer Unbestimmtheit der Worte oft gezweifelt wird. Wo es möglich ist, sollen hier billig der, so den Eid abnimt, und der

so

so ihn leistet, sich einander vor Ablegung des Eides über das zweifelhafte verständigen: doch verstehet sich von selbst, daß ich hier eigentlich vom adjurante principali, nicht von dessen Bedienten, oder unauctorisirten Committenten rede.

Ueberhaupt aber gelten hier folgende, nicht eigentlich von der Moral erfundene, sondern aus der Logik zu borgende Auslegungsregeln.

a) Die Worte sind in dem Sinn zu nehmen, den überhaupt eine gesunde Hermenevtik vorschreibt, und der adjurans hat kein Recht, sie dem Schwörenden in einem andern Sinn aufzudringen. Z. E. wenn ich schwöre, die Lehre der heiligen Schrift zu behaupten, hat er kein Recht, dies von den Lehren zu verstehen, die nach seiner Auslegung der heiligen Schrift darin gegründet seyn sollen.

b) Hingegen kann er von dem grammatikalischen Sinn relaxiren. Weiß ich z. B. von ihm, oder aus andern Umständen daß er die und die Worte (z. B. das könnte, sollte, möchte, in unsern Huldigungsformeln) nicht in der allerhöchsten Strenge nimt, deren die Worte fähig sind, so darf ich sie, auch nicht in diesem stärksten Verstande nehmen.

c) Der adjurans secundarius kann mir seine Erklärung bey zweifelhaftem Wortverstande nicht aufdringen.

d) sind zwey Erklärungen des Eides bekannt, und die gelindere nicht von dem, der mir den Eid abnimmt, oder sonst durch eine allgemeine Stimme verworfen, so darf ich die gelindere wählen. Bey bekannt muß doch noch verstanden werden, seit ansehnlicher Zeit bekannt: denn wenn etwan der adjurans primarius ein Gesetzgeber ist, so wird er nicht gleich jede ganz neue Aftererklärung durch ein Gesetz verwerfen. Hingegen

e) keine heimliche, unbekannte, oder durch den adjurantem primarium verworfene Erklärung, die nicht nach völlig gesunden Auslegungsregeln in den Worten liegt.

f) Sollte eine gelindere Erklärung, die von dem adjurante per tacitum consensum gebilliget ist, den Worten des Eides gar zu deutlich widersprechen: (z. B. wenn einer schwöret, nach gewissen geschriebenen Gesetzen zu sprechen, die absurd, oder ausser Mode sind, und von denen er wohl weiß, daß der Eidnehmer gar nicht verlangt, daß er darnach sprechen soll) so kann ich zwar den, welcher in diesem gelinden Verstande schwört, weder einen Meineidigen noch einen Betrüger nennen. Allein er scheint doch ein Misbraucher des Eides zu seyn; denn wer kann es für etwas anders als Misbrauch und Entehrung, und Gespötte Gottes ansehen, wenn beide Theile ihn um die Garantie eines Pacti ansprechen,

sprechen, so beide Theile nicht zu halten, sondern einer dem andern zu erlassen, gesonnen sind?

Bey dem versprechenden Eide bin ich eben so heilig zu Haltung meines Versprechens gebunden; oder Gott ist gebunden, mich zu strafen.

Es ist eine blosse Chicane, wenn man hiegegen einwendet, der Eid verbinde zu nichts, wozu wir sonst nicht verbunden waren, sondern verstärke blos die Verbindung. Dies ist ein Satz, den man unbestimmt auf guten Glauben anderer annimmt: er ist aber gar nicht so ein evidenter Grundsatz, aus dem man etwas beweisen könnte. — — Ist denn nicht jeder versprechender Eid ein Pactum? und wer kann leugnen, daß ich durch ein Pactum zu etwas verbunden werde, wozu ich vorhin nicht verbunden war? Wäre dies nicht, so wären alle Pacta überflüssig, und die meisten ungültig. — — Soll der Satz, auf den man sich bezieht, etwas wahres sagen, so ist er so viel: der Eid verbindet mich zu nichts, wozu ich nicht, entweder durch die Moral, oder durch ein *Pactum* verbunden bin: also, wenn mir der andere Theil meinen Eid erlässet, wodurch denn zugleich Gotte seine Garantie erlassen wird, so bin ich um der blossen ausgesprochenen Eidesworte nicht mehr schuldig, die Sache, die niemand mehr von mir fodert, zu erfüllen: oder wenn ich einen Eid geschworen habe, den kein Mensch acceptirt hat, z. B. einen

nen Eid Titium zu prügeln, der die Prügel nicht verlanget, so bin ich nicht schuldig ihn zu halten. Allein so bald ich jemanden einen Eid geschworen habe, der ihn acceptirt, so habe ich ja mit ihm ein Pactum gemacht; ich bin nun schuldig, das Pactum zu halten, und diese Schuldigkeit verstärkt der Eid. Ich sehe übrigens nicht einmahl, wie jene Regel, die erst einer so sorgfältigen Erklärung bedarf, und gar nicht evident, ja falsch ist, so lange man nicht das Pactum von dem Eide absondert, und als antecedens betrachtet, gleichsam als ein Grundsatz citirt werden, und der Obligation der versprechenden Eide entgegen gesetzt werden könne: Unwissende, die es aufgefangen, und nicht recht verstanden haben, wenden es so an.

Blos zwey Gattungen von Eiden können freilich nicht verbinden, nehmlich:

a) wo ich etwas physisch unmögliches versprochen habe. Denn ad impossibilia nemo obligatur, und das hat Gott vorausgesehen, wenn auch ich es nicht voraus sähe. Mein versprechender Eid ist ohnehin so auszulegen, wenn ich kann: und wenn ich mir um die Zeit, da ich schwor, bewußt gewesen wäre, es nicht zu können, so ist freylich der Eid eine grosse Beleidigung Gottes, allein ich kann doch nie gehalten seyn, etwas zu thun, das ich nicht thun kann. Gott wird mich vermuthlich für diesen Betrug strafen, wenn ich ihn ihm nicht abbitte: allein für die Unterlas-

terlassung des unmöglichen wird er mich nicht strafen.

Dieser Fall kommt nicht leicht vor.

b) wo ich etwas geschworen habe, so andern Pflichten zuwider läuft: (etwas sündliches) da Gott die Sache, die ich eidlich versprach, verbietet, so kann ich gewiß seyn, daß Gott die Garantie nie übernommen hat: er kann mir nicht etwas zugleich verbieten, und zugleich als Garant zur Pflicht machen wollen.

Indessen habe ich auch hier schwerlich gesündiget, wenn ich einen solchen Eid geschworen habe: denn was kann impertinenter seyn, als, etwas solenn versprechen, so der Gesetzgeber verboten hat, und dabey den Gesetzgeber selbst ersuchen, die Garantie dieses Versprechens zu übernehmen?

Hingegen gilt gegen den Eid und dessen Verbindlichkeit die Einwendung nicht.

a) daß er mir zum höchsten Schaden gereiche. Ps. XV, 4. Jos. IX, ganz. (Hier waren zwar die Israeliten nicht eigentlich verbunden, ihren Eid zu halten, weil er durch Betrug erschlichen war, sie wählten aber das sicherste und edelste. Nachdem sie aber dies gethan, also den ihnen nachtheiligen Eid bestätiget

hatten,

hatten, und ihn 2 Sam. XXI, 1-9 brechen, straft sie Gott). Wäre diese Einwendung hinlänglich, so könnten selten Pacta bestehen, denn bey denen muß gemeiniglich der eine einen kleinen Schaden, oft einen grossen, leiden, indem der Vortheil auf beiden Seiten sich nicht nach mathematischer Strenge egalisiren, und ohne Bruch vollkommen gleich ausrechnen läßt. Gemeiniglich hat man denn auch für den Schaden, einen Schaden abgewandt, und denn gereicht mir in der That der Eid zum Vortheil. Z. B. der Staat, der im Kriege unterzugehen schien, beschwört eine Cession von Ländern: dies nennet man Schaden, aber es ist comparativer Vortheil. Pohlen 1773.

b) daß ich zum Eide gezwungen sey, selbst da, wo der, so mich zwang, kein Recht hatte, den Eid zu fodern. Ich habe ihm einmahl durch das Pactum ein Recht gegeben, und durch Anrufung Gottes zum Garant sein Recht und meine Pflicht verstärkt. Wollte man die erzwungenen Pacta für ungültig erklären, so würden die Kriege sich blos in die Zerstörung des überwundenen Theils endigen müssen: denn der überwundene schließt den Frieden doch ordentlich nicht anders als gezwungen. Selbst bey allen unrechtmässig erzwungenen Eiden habe ich einen Vortheil, daß ich nehmlich von den unrechtmässigen Gewaltthätigkeiten loskomme, denen ich sonst nicht entgehen kann: z. B.

wenn

wenn auswärtige Werber mich unter Schlägen zum Soldaten-Eide noch so unrechtmässig zwingen. Es ist wahr, ich bin alsdenn nnter Räuber gefallen, allein ich wähle doch selbst, lieber zu dienen, als ihre Schläge auszustehen: und um ihnen von meinem Pacto Sicherheit zu geben, rufe ich Gott zum Garant an. Nimmt Gott Eide an, so wird er auch diesen, der mich aus so grossen Drangsalen erlöset, ratificiren, d. i. mich, wenn ich ihn übertrete, strafen.

Es ist wahr, eben dies würde gelten, wenn ich unter Strassenräuber gefallen wäre, und von ihnen, auf einen Eid, nicht wider sie zu klagen oder zu zeugen, das Leben erhalten hätte. Und in der That zeigt sich nirgends stärker als hier die moralische Verpflichtung, auch den ungerechter Weise erzwungenen Eid zu halten. Denn wenn es einmahl ein Satz der Moral ist, man ist nicht schuldig diesen Eid zu halten, oder, welches eben so viel ist, man ist nicht schuldig dies von Räubern erzwungene *Pactum* zu halten, und Gott übernimmt auch die Garantie davon nicht, wenn er gleich von beiden Theilen darum angesprochen wird: so ist klar, daß der Räuber sich auch auf meinen Eid nicht verlassen, also zu seiner Sicherheit mich lieber ungeachtet aller meiner Eide tödten wird, da ich einmahl in seiner Gewalt bin. Will nun Gott das Wohl der Menschen, so wird er diese so nöhtige Garantie

rantie vorzüglich übernehmen: und wenn die Moral den Grundsatz hat, suche die ausgedähnteste Glückseeligkeit zu befördern, so wird sie mir befehlen, diesen Eid zu halten, indem, wenn auch nur ein einziger ihn notorisch übertritt, Räuber ihn von andern nicht annehmen sonderu morden werden.

Man wendet bey diesem letzten Fall ein, ich sey der Obrigkeit die Anklage und Anzeige der Räuber schuldig, also mein voriger Eid ein *pactum de illicito*. Wäre dies, so wäre der Zustand dessen viel betrübter, der unter die Räuber fiele, denn er könnte ihnen nicht einmahl mit gutem Gewissen einen Eid leisten, und sie würden auch den Eid nicht annehmen, sondern ihn simpliciter und ohne Gnade tödten. Allein was für Irrthümer supponirt man hier? Ich bin ja nicht schuldig delator zu werden. Kein bürgerliches Gesetz, kein Gesetz der Obrigkeit verbindet mich dazu. Ja sogar hört meine Pflicht gegen die Obrigkeit da auf, wo ihr Schutz aufhört.

Doch leidet dieser Fall von dem den Räubern geleisteten Eide freylich bisweilen eine Ausnahme. Ist es der eigentliche Zeugeneid, so sind die Räuber schon in der Obrigkeit Händen, und sie kann sie zwingen, mich meines Eides zu erlassen: wollten sie das nicht thun, so wären sie so gut als confessi. Ist aber auch das nicht, nnd sie sind im Lande,

also im Schuß des Landesherren, so scheint es, der sie schützende Oberherr kann mich in animam ipsorum des Eides erlassen: (nicht aber, wenn sie seine Unterthanen nicht sind. Nicht mein, sondern des Eidabnehmers Herr hat zu dieser Erlassung Fug und Recht).

Wollte man gar bey rechtmässig erzwungenen Eiden leugnen, daß sie verpflichtend wären, nach dem wunderlichen Sprichwort: Ein gezwungener Eid ist Gott leid, so würden fast alle Eide unnüß seyn: denn selbst der Zeugeneid wird oft mit gerichtlicher Gewalt erzwungen, und das juramentum supletorium durch die Furcht, den Proceß zu verlieren.

Das einzige scheint bey dem erzwungenen juramento promissorio erlaubt, daß ich sie auffage, wenn ich mich zugleich des durch sie erhaltenen beneficii begebe, und mich wieder in eben die Umstände begebe, in denen ich bey Leistung des Eides gewesen war, z. B. wieder in die Furcas Caudinas zurückgehe, oder mich in die Hand der Räuber so wehrlos, wie ich vorhin war, begebe. Also auch, wenn mir jemand auf geleisteten Eid ein Geheimniß anvertrauet hätte, mich in den Zustand zurück zu setzen, da ich es nicht wuste, also niemand sagen konnte. (Dies ist bey eidlich anvertraueten medicinischen Arcanis zu bemerken, die dem menschlichen Geschlecht nützen konnten).

Ganz eine andere Sache ist es mit dem durch Betrug von mir erschlichenen Eide. Denn wenn der Betrug nicht etwan darin bestehet, daß mir die Sache süß vorgeschwatzt ist, sondern wenn die Person, der ich schwor, eine andere ist, als sie zu seyn vorgab, oder ich über eine andere Sache geschworen habe, als darüber ich zu schwören meinte, so fällt die Verbindlichkeit weg. Meine Worte sind nehmlich alsdenn so zu verstehen, wie ich sie bey Leistung des Eides verstand, nicht aber wie der andere sie dolo malo auslegte. Z. B. die Israeliten schworen den Gibeoniten: aber in diesem Eide verstanden sie klar, Gibeoniten so ausserhalb Palaestina wohnen sollten; wiewohl doch die Israeliten den Eid hielten.

2) Ehrerbietung. Da aller Eid ein Gebet, und zwar eins der fürchterlichsten um Strafe ist, so verstehet sich von selbst, daß er mit Respect geleistet werden soll. Dies befördert auch die Wahrhaftigkeit sehr.

Sie soll von denen, die den Eid abnehmen, und im Gericht, befördert werden.

3) Seltenheit oder Sparsamkeit. Trägt zur Wahrhaftigkeit und Ehrerbietigkeit viel bey. Hingegen die Häufigkeit der Eide nimmt ihnen die Ehrfurcht, und macht Meineide gewöhnlich. Man soll also nicht schwören, als, wo es nöthig ist: das ist, nicht gerade blos im Gericht, sondern wo man uns ohne Eid vielleicht

leicht nicht glauben möchte, die Sache wichtig ist, und unser Eid etwas zur Gewißheit beytragen kann. Der Prediger, der seiner Gemeine schwört, das sey wahr, macht sie nicht gewisser, denn er soll beweisen: aber der die symbolischen Bücher beschwört, macht sie von dem Facto gewiß, so sie ohne sein Zeugniß nicht wissen kann, daß er sie glaubt und treu lehren will. S. meine Anm. 1 Sam. XXV, 22. Carpzov sagt auf der Canzel bey Joh. I, 1. von den Socinianern: der Teufel hohl mich, sie verstehns nicht. Eben so der fromme Schwörer.

Diese Pflicht wird in einigen Staaten, z. B. in England sehr übertreten, davon man dort auch den Schaden fühlt, indem der Meineid gar sehr häufig ist. Eben so wenig kann ich billigen, wenn Prediger auf der Canzel schwören, wo doch ihr Schwur nichts hilft, und den Eid wie oratorische Figur gebrauchen, (siehe mich bey 1 Sam. XXV, 22) oder ohne ein Recht dazu zu haben, den Kindern bey der Confirmation einen förmlichen Religions-Eid abnehmen, und wohl gar auf ihre eigenen Examina: da doch des oft ungelehrten Predigers Worte weder untrüglich, noch symbolische Bücher sind; kein Laye nöthig hat auf symbolische Bücher zu schwören; und Kindern ohnehin nach dem Recht kein Eid abgenommen werden darf. Diese Dreistigkeit verdiente, daß der Prediger gestraft würde.

4) Leistung des Eides, wo ihn wichtige Ursachen erfodern. Hier soll ich mich ihm nicht aus übertriebener Gewissenhaftigkeit entziehen. Er ist Gebet und Gottesdienst.

§. 34.

Zum äussern Gottesdienst gehören:

1) Gottesdienstliche Gesellschaft, oder Kirche.

2) Feyertag.

3) Cerimonien.

Von diesen allen habe ich zu handeln.

Die Kirche kann nur in dem Fall entstehen, wenn entweder Gott eine Religion offenbahret, oder doch mehrere in der natürlichen Religion den Hauptsachen nach einerley Einsichten hätten. Die Religion ist nehmlich etwas so wichtiges, sowohl wegen unseres künftigen Zustandes, als auch wegen ihres Einflusses in die jetzigen Sitten der Menschen, daß ein jeder wünschen muß, die Religion so er für die wahre hält,

1) in seiner eigenen Lebenszeit unter andern Nebenmenschen, die sie gern lernen wollen, auszubreiten und bekannt zu machen. Selbst unser eigenes Bestes, und das Beste der ganzen menschlichen Gesellschaft erfodert es, daß andere nicht zügellos und ohne Religion gelassen werden: und die Menschenliebe gegen andere erfodert es auch, daß wir ihnen ein Mittel verschaffen, sich von so interessanten Wahrheiten zu unterrichten.

2) sie

2) sie den spätesten Nachkommen zu erhalten, vorzüglich zwar seinen eigenen Kindern, aber denn auch der ganzen Nachwelt.

Da nun hierzu ein jeder vor sich allein ohne Hindansetzung seiner Berufsgeschäfte nicht im Stande seyn würde, so entstehet hieraus schon eine Nothwendigkeit, daß sich die, so von einerley Religion sind, in eine Gesellschaft zusammen thun, welche den Unterricht in dieser Religion und ihre Fortpflanzung auf die Nachwelt zum Zweck hat.

Zu dieser Gesellschaft nöthiget die meisten, denen die richtige Erkenntniß Gottes und der Religion nicht gleichgültig ist, ihr eigenes Bedürfniß, und die Hülfe, die sie von andern brauchen. Denn da die wenigsten so viel Zeit übrig haben, von selbst und ohne Lehrer die Wahrheiten der Religion zu erfinden, oder aus der Offenbahrung, die nicht in jedem Menschenalter erneuert werden, also auch nicht immer in Absicht auf Sprache und Vorstellungsart gleich deutlich seyn kann, gleichsam durch Hülfe von Philologie und Gelehrsamkeit zu entziefern: so verstehet sich, daß diese einen Lehrer brauchen. Dieser aber muß seine Zeit darauf wenden, hinlänglichen Unterricht zu sammlen, d. i. studiren: und der andere muß ihn unterhalten. Man stelle sich hier nur den gemeinen Mann vor, der gewissenhaft ist: er will, zwar nicht auf des andern blosses Zeugniß glauben, aber wohl von ihm durch gute faßliche Gründe unterrichtet werden, ob die und die Sache, über die er zweifelt (z. E. Blutessen, Heyrath mit der Nieçe ꝛc.) erlaubt

laubt, oder durch Vernunft oder Offenbahrung verboten sey. Die Frage gebraucht zur Beantwortung mannigfaltiger Zweifel eine gewisse Gelehrsamkeit und ausgebreitetere Kenntniß. Er kann das Resultat dieser Untersuchungen gar wohl verstehen, allein er kann seine Lebenszeit nicht anwenden, die Untersuchungen selbst anzustellen, wenn er nicht hungern und seine übrigen Geschäfte versäumen will. Er braucht hier also widerum einen Lehrer, d. i. eine Gesellschaft, da Lehrer und mehrere Zuhörer sind. Hierzu kommt noch, daß die Verbindung mehrerer im Gebet, Lob Gottes, Unterricht u. s. f. der Religion eine Lebhaftigkeit geben wird, deren sie in der Einsamkeit ermangelt, wenn blos jeder vor sich Gotte dienet.

Aus diesen Pflichten und Bedürfnissen nun entstehet, eine gottesdienstliche Gesellschaft, welche zum Zweck hat, sich unter einander die wahre Religion zu lehren, und deren Kenntniß auf die Nachwelt aufzubehalten: und diese Gesellschaft nennen wir,

Die Kirche.

Es kommt nach dieser Definition bey der Kirche die Hauptsache auf die Lehre der Religion an, denn die zu erhalten ist eine Kirche nöthig; daher eine Kirche, die in den Hauptbegriffen der Religion nicht einig ist, eine wunderliche Gesellschaft seyn würde. Es kommt aber nicht so wohl an,

auf

auf Sitten und Frömmigkeit, denn diese kann ohnedem keine Gesellschaft durch Gesetze bilden —

auf die Liebe untereinander wie bisweilen von einer gewissen Gattung von Theologen vorgegeben ist. Sie sey eine Pflicht der Kirche, allein sie ist nicht die Hauptsache die das Wesen der Kirche ausmacht.

Wie übrigens diese Kirche eingerichtet seyn solle, ob sie z. B. einer Democratie, oder Aristocratie, oder Monarchie, ähnlich, oder aus allen diesen gemischt seyn solle, das kann aus ihrer Natur nicht bestimmet werden, auch Christus hat es nicht bestimmet, sondern es kommt auf den Willen und Verträge der Glieder derselben, bisweilen auch auf Zufälle und auf ein Herkommen an. Keine unter diesen Formen sind in dieser Religionsgesellschaft an und vor sich unrechtmässig, wenn sie nur nicht in Despotismus, Oligarchie, oder Confusion ausarten: sie verhält sich hierin in der That völlig, wie die bürgerliche Gesellschaft, wo alle diese Regierungsformen möglich sind. Nur muß niemahls die Kirche sich das Recht anmassen, das Gewissen eines, der sie allenfals verlassen will, zu binden, denn wenn sie dem Gewissen vorschreiben wollte, was er thun oder glauben sollte, da es ihm doch zuwider ist, so würde sie, sie sey nun Monarchie, wie in Rom, oder Aristocratie, wie in Frankreich, oder gar blosse Democratie, eine Tyrannin werden. Mein Gewissen und Erkenntniß kann sich nach keinem andern rich-

ten, und ich muß immer das Recht haben, aus der Kirche, mit deren Lehren ich nicht einstimme, auszugehen: ihre Ausstossung mag, und muß ihre höchste Strafe gegen mich seyn, sonst aber nichts weiteres, nicht Verfolgung, Galgen, Rad ꝛc.

Der erste und natürlichste Zustand würde freylich die Democratie seyn, da jeder seine Stimme hätte. Dieses würde nicht hindern, daß einer mehr vermöchte als der andere, auctoritate, consilio, oratione, auch nicht, daß ein Amt ist, so Ordnung erhält, oder eins, das sich ganz dem Lehren widmet: so wie auch im Staat die democratische Form doch ihre Aemter und obrigkeitlichen Personen, ja jeder Orden seinen Großmeister, und andere Aemter hat.

Allein dieser Zustand der Kirche kann sich ändern. Ein Wohlthäter, z. B. der Patronus, kann in ihr besondere Rechte acquiriren, und wenn das mehr geschiehet, kann sie sich nach und nach der Aristocratie nähern.

Es ist möglich, daß sie gar eine Monarchie wird. Die protestantischen Kirchen haben in Deutschland den Landesherren, entweder aus einem Irrthum ihrer ersten Vorgänger, oder weil der Landesherr ihren Ausgang aus der Römischen Tyranney schützte und begünstigte, für ihr Oberhaupt erkannt, und haben also in der That die Form einer gemäßigten Monarchie. Der Landesherr mag seine Rechte herhaben wo er will, so hat er sie einmahl durch ein 200 Jahre altes Pactum und ersetzt die

Con-

Consistoria, welche die Kirche regieren. Der Pabst hatte durch Zufälle, List, und Gewalt, monarchische Gewalt erhalten, die in Despotismus verwandelt, und oft Tyranney ward. Diese Gewalt war darum noch nicht unrechtmässig, weil sie monarchisch war; und wir hätten desfalls noch kein Recht gehabt, uns von ihr los zu machen, weil sie durch unrechtmässige List erhalten war, so wenig ich den Monarchen, der es durch List geworden, aber nun schon durch viele Menschenalter communi pacto ist, absetzen kann: zur Rebellion gegen diese päbstliche Monarchie berechtigten uns andere Dinge, als

1) die verletzten Rechte der bürgerlichen Gesellschaft, der diese geistliche Gesellschaft gefährlich ward. So gut der Landesherr einer andern tolerirten oder begünstigten Gesellschaft verbieten kann, ein auswärtiges Oberhaupt, z. B. eine verdächtige Person zum Großmeister zu haben, so gut konnte er auch der Kirche verbieten, den Pabst für Monarchen zu erkennen.

2) Die Tyranney dieses Hauptes, so sich mehr Rechte anmaßte, als die Kirche selbst hat, und also auf jemand transferiren kann: z. B. Lehren aufzudringen, die man nicht nur nicht leugnen, sondern auch glauben sollte, Strafen zu setzen, die weiter gingen als auf die Ausschliessung aus der Gesellschaft ꝛc.

Die Lehrer haben deshalb, weil sie Lehrer sind, noch keine obrigkeitliche Rechte in der Kirche, und nichts in der Kirche zu befehlen, so wenig, als die Professoren im Staat. Sie sind Bediente der Kirche, denen sie aufträgt, was nicht jeder in der Kirche thun kann, zu studiren, und zu lehren, und sie dafür besoldet.

Eben so ist auch die innere Einrichtung ihrer Willkühr und den Umständen überlassen, z. B. ob sie Lehrer setzen will, oder ob nach Art der ersten christlichen Kirchen, nur Aufseher seyn, und alle, die wollen und können, einen Vortrag thun dürfen.

Man kann auch bey der Kirche so wenig als bey dem Staat sagen, daß einerley Einrichtung absolute, d. i. zu allen Zeiten und in allen Ländern die beste sey. Einschleichende Misbräuche, oder Befehle des Staats, der die Kirche dulden und schützen soll, können hier viel ändern. Daher ist es auch ein unrichtiges Vorurtheil, wenn man will, unsere Kirchen sollten der Einrichtung der apostolischen Kirchen nachahmen, so Gottfried Arnold urgirte.

Die Kirche wird von dem Staat geduldet und geschützt.

Der Staat hat freilich hohe Ursache dies zu thun, da er ohne Religion sehr wankend seyn würde. Es ist ihm auch sehr anzurathen, daß er selbst die Kirche, deren Religion er nicht für die

wahre

wahre hält, schütze, wenn sie nur nicht gefährlich ist. Allein so viel ist doch auch gewiß, daß er nicht schuldig ist, jede Kirche zu schützen, sondern die bestimmen kann, der oder denen er seinen Schutz verleihen will. Die andern können nicht verfolget, wohl aber ausgewiesen werden. Kurz der Staat hat hier eben das Recht, als gegen eine andere Gesellschaft, z. B. wie er sagen kann, die und die Ordensgesellschaften will ich dulden, die nicht, so kann er es auch mit der Kirche machen: doch mit dem Unterschied,

1) daß er wohl alle Orden, nicht aber alle Kirchen verbieten kann, denn sonst höbe er die Religion selbst, seine beste Stütze auf:

2) weil die Kirche eine so nothwendige Gesellschaft ist, zu der uns das Gewissen dringet, so muß er mit ihr gütiger umgehen, als mit einem Freymäurer-Orden. Die Politik lehrt hier noch mehr.

Es verstehet sich, daß der Staat der Kirche auch Bedingungen der Duldung und des Schutzes vorschreiben, also gewisse Arten von Gesetzen geben können. Aber daraus folget noch nicht, daß er ihr vorschreiben könne, was sie lehren, oder welche Gebräuche sie in Verehrung Gottes beobachten solle, oder ihre ganze innere Einrichtung. Er kann eigentlich nur verbieten, nicht aber anordnen: und wenn bey uns der Landesherr mehrere Rechte hat, so ist das nicht aus der Natur der Kirche und des Staats, sondern aus der Reformationsgeschichte

und

und einem pacto diuturno tacito herzuleiten. Es siehet dies ein jeder ein, wer nur sonst eine im Staat geduldete Ordens- oder gelehrte Gesellschaft, die nicht eigentlich vom Staat gegründet ist, bedenkt. Der Staat kann sie dulden oder nicht dulden; im ersten Fall kann er ihr Conditionen der Duldung vorschreiben: aber er kann ihr deshalb nicht ihre ganze Einrichtung, ihre Lehren, ihre Glieder, bestimmen. Der Princeps ist nicht Großmeister jedes Ordens, nicht Praeses jeder von ihm unbesoldeten gelehrten Privatgesellschaft, die er schützet.

Eben deshalb fallen auch die Kosten, die zum Unterhalt der Kirche und ihrer Lehrer nöthig sind, nicht auf den Staat, oder Landesherren, sondern auf die Glieder der Kirche selbst. Diese müssen die Kosten aufbringen, ihre Gebäude, darin sie zusammen kommen, im Bau zu erhalten, und ihre Lehrer zu besolden. Es ist zugleich eine grosse Unwissenheit wenn man dies vom Staat fodert, und ihn wohl tadelt, weil er den freylich schlechten Sold der Prediger nicht verbessert. Wovon soll er es thun? Der Fürst hat nichts, als was ihm die Unterthanen geben, und das ist, wie man auf Landtagen siehet, schon alles zu andern Ausgaben, z. B. zu Unterhaltung der Soldaten, oder Gerichte, oder anderer Bedienten 2c. 2c. bestimmet. Sollte der Fürst nun noch der Kirche etwas geben, so müßten neue Auflagen gemacht werden, und diese doch vermuthlich nicht bey fremden Religionsverwandten, sondern bey den zur Kirche gehörigen selbst: sie würde also selbst geben müssen, was sie vom Landesherrn bekäme.

§. 35.

§. 35.

Es ist ein gewöhnlicher Satz der Theologie gewesen, daß nur Eine Kirche sey, *una sancta ecclesia catholica.* Es gehet mich hier nicht an, diesem Satz seine vernünftige und richtige Deutung zu geben, nach welcher er von der ecclesia invisibili handelt. Ich will nur hier seine Misdeutungen vermeiden. Diese machen bald die Katholiken, da sie uns eine Trennung von der Einigkeit der Kirche vorwerfen, bald die Irenici, da sie uns tadeln daß Reformirte und Lutheraner sich nicht vereinigen: bald andere Tadler, z. B. Froereilen de misero ecclesiae A. C. addictae statu.

Will man unter der Einigkeit der Kirche verstehen, daß alle gottesdienstlichen Gesellschaften überall eine Verbindung mit einander haben, einerley glauben, jeder sich gefallen lasse, was die *plurima vota omnium* beschliessen, einerley Gesetze haben, und wer von einer ein Glied ist, ein Glied aller sey, so ist dies thöricht und unmöglich: denn

1) man kann seinen eigenen Glauben nicht zwingen, oder bilden wie man will, am wenigsten ist es möglich, den Glauben auf plurima vota ankommen zu lassen: denn die geben keine Ueberzeugung.

2) ob ich gleich mit einem, der in vielen Stücken von mir verschieden lehrt, gemeinschaftlich Gott anbeten kann: so erfodert doch die

die kirchliche Gemeinschaft mehr. Sie will einen gewissen Religionsbegriff ausbreiten und der Nachwelt erhalten. Hierin können Sätze seyn, die einem andern als schädliche Irrthümer vorkommen. Kann man nun verlangen, daß er solche Lehrer besolde, die diese Lehren ausbreiten? daß er in ihre Versammlungen komme? daß er seine Kinder von ihnen unterrichten lasse? Wie wichtig oder unwichtig der Unterschied der Lehren sey, das kommt auf sein Gewissen und Einsicht an. Vielleicht schliessen sie nicht von der Seeligkeit aus, aber sie schaden sonst: und wenn daher auch jemand zugiebt, daß gewisse Irrthümer die Seeligkeit nicht hindern, so kann er doch verlangen, daß seine Kinder nicht in ihnen erzogen werden, folglich sich von den anders denkenden in der Kirchengemeinschaft trennen, und nicht mit ihnen einen gemeinschaftlichen Lehrer haben. (Z. B. die Lehre vom absoluto decreto kann Personen sehr unglücklich machen. Ist es also von jemand, der Kinder hat, und diese Lehre nicht für wahr hält, zu erwarten, daß er zu deren Erziehung einen gemeinschaftlichen Prediger mit den Reformirten besoldet, der dieser gefährlichen Lehre nicht entsaget hat?) Oft kann auch die Kirche nur unter der Bedingung vom Staat tolerirt und geschätzt werden, daß sie gewissen Irrthümern deutlich entsaget, die dem Staat schädlich sind, z. E. vom jure divino regum, von Sündlichkeit des Soldatenstandes, der Eide ꝛc. Diese Irrthümer sind sonst ohne unmittelbaren Einfluß in die Seeligkeit,

ltgkeit, allein die Pacta mit dem Staat können mich verpflichten, mit denen, die sie hegen, in keiner kirchlichen Gemeinschaft zu stehen. Z. B. in Schweden würde der ein Staatsverbrechen begehen, der das jus divinum regum glaubte.

3) Die Gebräuche einer Kirche, oder ihre Kirchenzucht, kann ebenfalls eine rechtmässige Hinderniß der Vereinigung machen: z. B. wenn ich bey einigen Ceremonien jener Kirche Gewissenszweifel habe, so kann ich mich nicht zu ihrer Gemeine halten. Oder wenn eine Kirche eine sehr weitgehende Kirchenzucht hätte, dabey allerley unsündliches verboten und mit Kirchenstrafen belegt wird; oder wenn sie den Predigern eine sehr grosse Macht giebt: so kann sie zwar thun was sie will, allein warum sollte ich mich ihren strengen Gesetzen unterwerfen?

4) Der Landesherr kann eine Gesellschaft scheuen, die sich ausser seinem Lande erstreckt, und wohl gar ausserhalb Landes ein Oberhaupt hat, folglich die Gemeinschaft der Kirchen seines Landes mit auswärtigen verbieten. Z. B. hätte das Pabstthum nicht den geringsten Irrthum, so könnte doch einem Landesherren die Abhängung seiner Unterthanen von diesem auswärtigen Oberhaupt verdächtig seyn: oder, so ist im Preussischen ein Prediger verboten, der in Wittenberg studirt hat.

Es ist daher gar nicht nöthig, mit allen z. B. christlichen Kirchen des Erdbodens in einer Verbindung zu stehen, sondern die Kirchen jedes Landes ja jede einzelne Kirche, können wenn sie belieben, einzelne Gesellschaften für sich seyn.

§. 36.

Wenn ich von der Kirchenzucht rede, so muß ich zum voraus erinnern, daß solche eigentlich nicht um der innern Besserung unseres Gemüths willen erfodert werde. Denn

1) Die kirchliche Gesellschaft hat eigentlich nicht den unmittelbaren Zweck, das Gemüth zu bessern, sondern die Lehre zu erhalten und fortzupflanzen. Zur Besserung des Gemüths und tugendhaft zu werden, braucht man keine Gesellschaft zu errichten: denn wer tugendhaft werden will, der kann es ohne solche Gesellschaft werden, und wer nicht will, den kann die Gesellschaft nicht dazu machen.

2) Zucht und Strafen sind nicht Mittel zur Tugend, sondern sie halten nur gewisse Ausbrüche des Lasters zurück.

3) Es ist nicht möglich auf alle Uebertretungen der Gesetze der Tugend in irgend einer grössern Gesellschaft Zucht und Strafe zu setzen, weil die meisten entweder zu verborgen und unentschieden, oder doch nicht Beleidigungen anderer sind. So bald ich einen andern beleidige,

so

so ist ein Ankläger da: wo aber meine Versündigung nicht zugleich eine Beleidigung des andern ist, kann der Executor der Gesetze selten von ihr Nachricht haben, wenn er nicht die ganze Gesellschaft in lauter Angeber verwandeln wollte, und dies wäre wohl eine unerträgliche Gesellschaft, aus der jeder Unschuldige zu fliehen Ursache haben würde.

4) Die bisherige Erfahrung von so viel 1000 Jahren hat gelehrt, daß eine grosse Gesellschaft von lauter wahrhaftig Tugendhaften doch nicht zu erhalten stehe. Also ist es vergeblich, sie durch Kirchenzucht erzwingen zu wollen. Heuchler wird man bekommen.

Wenn daher manche eifrige Theologen auf eine strengere Kirchenzucht gedrungen haben, so scheinen sie wenigstens die philosophische Moral wider sich zu haben. Es ist auch kaum zu begreifen, wer diese strenge Kirchen- und Sitten-Zucht üben sollte. Sie stelleten sich gemeiniglich vor, der Prediger sollte es thun, allein der ist nicht Richter, nicht Obrigkeit, sondern Lehrer der Kirche.

Indessen hat doch die Kirche zu einer gewissen Art von Disciplin und Strafen ein Recht. Es fließt dies aus den allgemeinen Begriffen einer Gesellschaft; diese muß Gesetze haben, und ohne Strafen können keine Gesetze seyn. Sie hat doch auch ein Recht, den, welcher ihre Gesetze nicht hält, von sich auszuschliessen. Alles

kommt hier an auf 1) Sünden 2) Strafen 3) Nothwendigkeit dieser Zucht. 4) Wer sie üben soll?

1) Die Sünden, so die Kirche strafen kann und soll, sind

a) negativ,

nicht alle Sünden wider die Moral und Gebote Gottes. Hiebey könnte nie Kirchenfriede, nie Gesellschaft und Kirche seyn, indem der eine vor verboten hält, was oft der andere für erlaubt ansiehet: z. B. Tanzen.

nicht jede wissentliche, und vorsätzlich wider eigene Erkenntniß begangene Sünde. Diese kann nicht entdeckt werden, wo nicht 1000 Delatores sind. Die Strafe würde auch nicht nutzen; denn tugendhaft wird man doch durch weltliche Strafen nicht. Und warum sollte man den vorsätzlichen Sünder von der Kirche, d. i. vom Unterricht und Besserungsmitteln ausschliessen?

nicht jede Ketzerey, wenn anders der Ketzer in der Kirche bleiben will, ohne in ihr den Herren zu spielen, und seine Ketzereyen andern aufzudringen.

noch weniger jeder Irrthum oder dissensus in Meinungen. Denn theils können Irrthümer uns nicht durch Strafen benommen werden: theils würde, wenn man jeden in Nebensachen dissentirenden von der Kirche aus-

ausschliessen wollte, gar keine Kirche bestehen können.

b) positiv,

α) solche offenbahre Laster, die der Gesellschaft zur Schande gereichen, und sie wohl gar in den Verdacht bringen könnten, als führe sie eine abscheuliche Lehre. Z. B. die Blutschande zu Corinth, die der Blutschänder noch dazu mit der Lehre von der Widergeburt entschuldigte. Insonderheit kann hier die verfolgte Kirche nöthig haben, solche Glieder von sich auszuschliessen, die sie in Verdacht bringen, und ihr die Duldung rauben könnten, z. B. Widersetzung gegen die Obrigkeit, Betrug der Landescassen.

β) offenbahre von der ganzen Kirche agnoscirte Sünden, die bisher nicht üblich gewesen sind, und durch ein Beyspiel Mode werden möchten. Z. B. Polygamie, wenn auch der Staat sie duldete.

γ) Uebertretungen gewisser besondern Gesellschaftsgesetze, die zu Erhaltung der Ordnung nöthig sind. Z. B. wenn einer den Gottesdienst stören, und sich so dabey beweisen wollte, daß andere alle Andacht verlieren müßten: z. B. wenn er in der Kirche spielen, Seilheiten treiben, lärmen wollte.

Bey uns stehen fast blos auf Hurerey Kirchenstrafen. Dies ist nicht vernünftig, da sie zu gewöhnlich sind, und unter keine der vorigen Classen gehören.

2) Die Strafen, dürfen weder geradezu noch per consequentiam bürgerlich seyn, weil sonst die Kirche in die Rechte der höhern und ältern Eingriffe thut, unter deren Schutz sie stehet. (Eine Ausnahme ist, wenn der Landesherr zugleich das Oberhaupt der Kirche ist, und diese Strafen verordnet). Hiemit fallen die Kirchenbussen weg, die zugleich eine öffentliche Beschimpfung sind, und solche Excommunicationen, als im bürgerlichen Leben eine maculae notam zurück lassen. Lebensstrafen der Kirche kann sich kein vernünftiger Mensch unterwerfen: blos der bürgerlichen Gesellschaft geben wir dies grosse Recht über uns, weil sie unser Leben schützt.

Die raisonnablesten Kirchenstrafen sind, Ausschliessung von gewissen Kirchenrechten, und zulezt von der Kirche selbst, doch sine omni nota civili. Weitere Strafen wird eine kluge Republik der Kirche, deren Macht sie sonst fürchten müßte, nicht gestatten.

3) Diese Strafen würde die höchste Gewalt in der Kirche zu dictiren haben, z. B. die ganze Democratie, (wie zu Corinth), oder wo die Kirche eine Monarchie ist, das caput ecclesiae. Beide können sie auch einem magistratui subdeligiren, z. E. einem Consistorio oder Presbyterio. — — Der

Pre-

Prediger hat sie nicht ipso facto. Auch müsten diese Strafen nicht despotisch geübt werden, sondern nach Gesetzen. Hiegegen fehlen oft Prediger aus Unwissenheit, die über etwas, so sie für Sünde halten, andere aber für zulässig ansehen, Leute vom Abendmahl ausschliessen.

4) Nothwendigkeit. Ist zu gewissen Zeiten grösser oder geringer. Z. B. in der tolerirten Kirche ist sie grösser, wenn sie durch Laster einzelner Glieder beschimpft wird: hingegen geringer, wo das ganze Volk Kirche ist.

Soll in der Kirchendisciplin auf einer Seite gefehlt werden, so ist es besser, zu lax, als zu strenge. Dies ist schon in allen Gesellschaften wahr. Bey der Kirche kommt noch dazu, daß bey allzu grosser Strenge leicht Tyranney eingeführt werden könnte. Auch würde durch allzu grosse Strenge die Kirche zu viel Glieder verlieren, so gegen ihren Endzweck, die Ausbreitung und Erhaltung der Religion, ist.

§. 37.

Leben wir in einer kirchlichen Gesellschaft, so ist freilich nothwendig, eine gewisse Zeit zum Gottesdienst sowohl als Unterricht auszusetzen. Denn wenn die Gesellschaft irgend zahlreich ist, so ist es unmöglich, daß sie sich willkührlich und unverabredet zu unbestimmten Zeiten versammlen sollte. Sie muß ihre gesetzte Zeit haben, und zwar eine nicht gar zu kurze, weil bey einer grössern Gesell-

schaft doch einige Hindernisse seyn werden, die einen Theil der Zeit wegnehmen. Z. B. wenn eine Gemeine von $1\frac{1}{2}$ Meilen im Diameter nur Eine Stunde zum Gottesdienst hätte, so könnten die, so nicht ihre eigenen Herren sind, in der Stunde nicht einmahl alle an den Ort des Gottesdienstes kommen.

Diese Nothwendigkeit wird insonderheit dadurch sehr dringend, weil unter einem grossen Haufen immer viele des Unterrichts bedürftige sind. Und da der Zweck der Einrichtung einer Kirche die Ausbreitung und Erhaltung der Religion ist, so verpflichtet uns eben dieser Zweck, um der Unwissenden willen längere Zeiten des Gottesdienstes auszusetzen, ihnen alsdenn die Freihet zu lassen, des Unterrichts zu geniessen, ja selbst durch unser Beyspiel sie dazu zu ermuntern, wenn wir auch für unsere Person des Unterrichts nicht nöthig haben sollten, da wir denn doch von den Ermahnungen und gemeinschaftlichen Anbetung Gottes Nutzen haben können. Diese Pflicht des Exempels wird desto nöthiger, je unmöglicher es dem Unwissenden ist, seine eigene Unwissenheit zu kennen, und je geneigter er ist, sich mit dem, der mehr weiß, gleich zu schätzen. Denn er bemerkt blos das, was er weiß; nicht aber das, was er nicht weiß.

Hiezu kommt noch in Absicht auf einen jeden, daß die Beschaffenheit des menschlichen Gemüths erfodert, einige Zeit den Betrachtungen, Untersuchungen, und Gottesdienst zu widmen,

und

und sie der Arbeit zu entziehen: und daß unsere grössere Trägheit, das Gemüth auf unsichtbare Dinge zu richten, wenigstens anräth, uns eine Zeit dazu auszusetzen.

Die gemeinschaftlich und öffentlich zum Gottesdienst und Unterricht in der Religion ausgesetzte Zeit pflegen wir Sabbath, oder Feyertag zu nennen, und den Ausdruck, selbst im jure, aus dem Catechismo zu erborgen. Eine solche Zeit muß nun freylich nothwendig seyn, wo eine Kirche ist: ob es übrigens ein Tag von 24 Stunden, oder einer zwischen zwey Nächten, oder ein halber Tag sey, ob es der siebente, oder ein anderer aus sieben, oder einer unter 6, unter 10 u. s. f. sey, oder ob man gewisse Stunden, oder gewisse mehrtägige Feste setzen wolle, (welche letzte sonderlich zum Unterricht der Kinder nützlich seyn, und so gewählt werden können, wenn eben am wenigsten Hausarbeit ist) davon bestimmet die Moral nichts, sondern überläßt es den besondern Umständen und eigenen Ermessen jeder Kirchlichen Gesellschaft. Gott selbst hat auch im Neuen Testament keinen Tag von der Art vest gesetzt, und vielmehr das Gebot vom Sabbath der Juden abgeschaffet. Doch dies gehört eigentlich nicht hieher, sondern in die theologische Moral: wiewohl auch hier historisch davon gehandelt werden kann, weil einige das Gebot des Sabbaths zum lege positiva universali machen wollen.

Der Staat hat zwar keine Verpflichtung, für das ewige Wohl seiner Bürger zu sorgen. Allein

da seine Sicherheit und stärkste Banden auf der Religion beruhen, so ist er es seiner eigenen Erhaltung schuldig, diese Zeiten der Zusammenkünfte zum Unterricht nicht blos zu dulden, sondern auch zu veranstalten. Thut er das nicht, so handelt er sehr thöricht, und übersiehet sein eigenes Bestes so offenbahr, daß man es eine Versündigung wider seine eigene Erhaltung nennen kann. Ein kluger Gesetzgeber wird diesen Feyertag gern allen Religionen, die er im Lande hat, gestatten. Denn auch die falsche Religion ist doch die Stütze des Staats, wenn sie anders nur Religion ist.

§. 38.

Dies wäre in der That genug von dem, was die Philosophie über den Sabbath denken kann, von dem sie freilich alle specielle Bestimmungen der Willkühr der Kirche und des Staats überläßt. Allein wenn wir die Frage vom Sabbath nicht blos im abstracto ansehen, wie sie seyn könnte, sondern an den Feyertag denken, wie er gemeiniglich unter uns ist, und auch vor der Zeit des Christenthums bey Juden und Heiden war, so fällt uns ein mit dem gottesdienstlichen Tage zugleich verknüpfter Ruhetag in die Augen. Einen solchen Ruhetag einzusetzen, oder sich selbsten ohne alle obrigkeitliche Einsetzung zu machen, wäre zwar eigentlich nur eine Pflicht gegen uns selbst, folglich in einem andern Theile der Moral abzuhandeln. Allein wegen der fast allgemeinen Verbindung desselben mit dem Tage des Gottesdienstes in praxi, und der in der Theorie oft gegen diese Verbindung

gemachten

gemachten Einwendungen, gehaltenen Predigten, ja sogar gegebenen Gesetzen, sey es mir erlaubt, hier einmahl von der Ordnung abzuweichen, und von dem eigentlichen Tage der Ruhe und Freude, den die meisten Völker haben, hier zu reden.

Der Mosaische Sabbath, von dem unser kirchlicher Feyer- und Sonntag doch einigermaßen eine Nachahmung ist, war nach der ersten Einrichtung ein Ruhe- und Freuden-Tag. Unterricht, Predigten, und was wir jetzt in der Kirche vornehmen, war an demselben gar nicht verordnet; und die Mosaischen Gesetze haben nicht einmahl eine Idee von Kirche, oder Prediger. Denn das ganze Land hatte nur einen heiligen Ort der Zusammenkunft, und nicht eine Kirche oder Synagoge in jeder Stadt. Moses verordnet auch auf den Sabbath nichts, als Ruhe von schwerer Leibesarbeit, und diese so sehr vor den Leib, daß auch der Leibeigene, der doch vielleicht von anderer Religion ist, der Ochse, der Esel, die ihre Andacht unmöglich haben können, eben so gut ruhen sollen, als die Israeliten selbst. Den Sitten nach pflegten an diesem sowohl, als an den übrigen Festtägen der Israeliten, theils Tänze zu seyn, theils Gastgebote gehalten zu werden: war man beym Altar, so sollte man Opfer bringen, und die Opfermahlzeiten waren ordentlich die Gastgebote der Israeliten. Hier war also mit dem Tage des Gottesdienstes zugleich ein eigentlicher Tag der Recreation verknüpft. So finden wir auch gemeiniglich die Feste der heidnischen Völker: und eben so ist ex usu unser Sonntag, unsere Weynach-

ten, Ostern, Pfingsten, wiewohl häuffig allzu ernsthafte Prediger diese Verbindung von Lustbarkeit und Andacht tadeln, und, wo der Princeps sie hört, heftige saure Sabbats-Gesetze gegen sie zu wege bringen, und sich ein christliches Verdienst machen, im Neuen Testament die Sabbathsfreude zu stören, die nach Mosis Einrichtung ein Hauptstück des Sabbaths des alten Testamentes war.

Ich frage daher:

1) was lehret die Vernunft von einem Tage (oder Zeit) der Ruhe und des Vergnügens?

Antw. Eine solche Zeit brauchen wir nach der Einrichtung des menschlichen Leibes sowohl als der Seelen.

Durch ununterbrochene Arbeit wird der Leib geschwächt, frühzeitig alt, verliert die Geschicklichkeit und Stärke, welche ihm die Abwechselung giebt; denn diese Abwechselung ist eben, was so zuträglich ist, daß die zur Gesundheit vom Medico vorgeschriebene Handlung, Lebensart, Diät, schädlich wird, wenn sie unaufhörlich und ohne Abwechselung ist. Selbst die zur Gesundheit so heilsahme Bewegung wird nachtheilig, wenn sie stark und anhaltend, sonderlich aber wenn sie immer einerley ist. Auch das Vieh gebraucht seine Ruhezeiten. Das Pferd, das alle Tage gleichviel arbeitet, gehet bald zu Grunde. Es muß alle Woche zwey oder drey Rasttage haben, die

man

man ihm auch auf den Reitbahnen gönnet. Dies grosse diätetische Gesetz ist eigentlich medicinisch, und der Mensch, der alle Tage mit dem Leibe gleich stark arbeitete, würde nicht recht munter, stark, wohlgewachsen, und seines Lebens froh seyn.

Eben so verhält es sich mit dem Gemüth. Durch beständige Anstrengung wird es stumpf, und der stets arbeitende Gelehrte wird weniger ausrichten, als derjenige, welcher seine Arbeiten durch freyere Vergnügungen unterbricht. Daher sind auch so oft die Gelehrten im gemeinen Leben dumm oder unangenehm, weil durch allzustete einförmige Arbeit ihr ganzes Gemüth verändert ist.

Sehr viel kommt hier schon auf die Abwechselung an, welche auch von den Medicis recommandirt wird. Die stärkste Arbeit des Leibes kann oft dem, der sie selten thut, z. B. dem Studirenden, eine wahre Feyer seyn. Man denke nur an unser Spazierengehen, an die Gartenarbeiten einiger Gelehrten. Hingegen ist manche unserer Recreationen dem, der sich beständig mit ihr beschäftiget, schwere Arbeit, z. B. sanftes Reiten im Schritt dem Postillon, Fahren dem Reisenden, und unsere Gemüthsarbeit würde ihm Recreation seyn, wenn er nur derselben fähig wäre.

Doch ist die Abwechselung der Arbeiten nicht alles was gefodert wird. Es müssen auch Zeiten ohne einige mühsame Anstrengung des Leibes oder Gemüths mit blossem Vergnügen, Gesellschaft, Tanz, Gastereyen, hingebracht werden. Durch

sie wird das Gemüth wieder recht aufgeräumt, und alle Kräfte verjüngern sich: der gemeine Mann legt den Sclaven nnd den Trägen, der Gelehrte den schwerfälligen und Pedanten ab: das Volk bekommt Lust, sein Geschlecht zu vermehren, und der meiste recht lebhafte Beyschlaf ist der Erfolg von einem müssigen Tage des Wohllebens. Diese Vergnügungen sind an und vor sich schon eine Glückseeligkeit, so zu wünschen ist, und ein Lohn der Mühseligkeiten des Lebens, daran jeder ein Recht hat, und den ihm die Güte Gottes gern gönnen wird. Es wäre hart, wenn man diesen Lohn selbst dem Sclaven nähme: es wäre auch töricht, denn seine Gesundheit, Munterkeit und Geschicklichkeit würde dabey leiden.

2) Kann der Tag des Gottesdienstes mit diesem Tage der Ruhe und Freude füglich verbunden werden?

Dies bejahe ich, wenn nur nicht unter dem Nahmen der Freude allerley wirklich lasterhafte Ausschweifungen verstanden werden. Man wende mir nicht ein, daß das Vergnügen leicht in Sünde ausarte, die mit der Heiligkeit des Sabbaths streiten würde. Ist denn der Gottesdienst selbst nicht eben dieser Ausartung unterworfen?

Es ist noch eine nähere Ursache, sie beide zu verbinden. Denn den ganzen Tag zur Andacht auszusetzen, ist wider die menschliche Natur: eine so lange Anstrengung des Gemüths auf einerley, noch dazu nicht in die Sinne fallende, Sache, ist

eben

eben die heftigste und beschwerlichste Arbeit, und einer solchen Andacht wird an Intension und Zärtlichkeit abgehen, was sie an der Dauer zu viel hat. Es ist also gut, den Sabbath zwischen Gottesdienst und Lustbarkeiten zu theilen, so kann ein Tag verrichten, was sonst zwey, und die Republik gewinnet Zeit.

Die Moral einiger Prediger ist anders, allein sie wird nie befolget werden, falls sie nicht Gelegenheit haben, tyrannische Kirchenzucht zu üben.

§. 39.

Der gemeinschaftliche Gottesdienst kann nicht ganz ohne Cerimonien seyn.

Einige können gar nicht vermieden werden. Z. B. wenn mehrere mit einander beten wollen, so muß doch bestimmt werden, ob sie singen, oder auf eine übel lautende Weise sprechen wollen.

Andere sind vermeidlich. Allein auch die sind nützlich; und wenn die Moral sie gleich nicht vorschreibt, so gehören sie doch zur Klugheit, und, wenn ich so sagen darf, zur Politik der Kirche. Denn durch sie wird das Gemüth mehr gerührt, und der Affect beweget, sonderlich bey dem gemeinen Mann. Einige Völker, sonderlich die südlichen, sind durch die Beredsamkeit der Sprache kaum zu erwecken, und man muß handeln, und gesticuliren, wenn man ihre Aufmerksamkeit und

Affect rege machen will. Wir Europäer sind zwar in dem Stück mehr Gehör, und die Asiaten mehr Gesicht: allein doch findet sich bey uns, und das selbst bey Vornehmen, daß der Pomp einer königlichen Pracht eine Ehrfurcht bey uns wirket, welche durch Ueberredungen nicht zu wege zu bringen gewesen seyn würde.

Wer daher den Gottesdienst, unter Vorwand der Vernunft von Cerimonien zu sehr befreyet, und gleichsam auskleidet, der schadet ihm, und kennet das menschliche Herz nicht.

Sollte eine geoffenbahrte Religion uns Cerimonien vorgeschrieben haben, so hätten wir dieselben mit Dank anzunehmen, und heilig zu beobachten. Die mindeste Aenderung würde dem, der sie zuerst waget, ein Unrecht seyn: obgleich, wenn sie einmahl eingeführt ist, vielleicht rathsam seyn kann, dabey zu bleiben, weil doch Gotte alle Cerimonien gleich sind, und ihr Nutzen auf das gemeinschaftliche Band des Gottesdienstes und die Erregung der Affecten ankommt.

In der That kann eine Offenbahrung, die allgemein seyn, nnd alle Völker verpflichten soll, nicht wohl viel Cerimonien vorschreiben: denn theils sind die Sitten der Völker so verschieden, daß einerley Cerimonie hier etwas ganz anderes bedeuten würde, als bey jenem Volk, und das an einem Ort unanständig oder doch lächerlich und leichtsinnig wäre, was an einem andern Ort den grössesten Ernst anzeiget theils ist es nicht einmahl

mahl möglich, alle Cerimonien an allen Orten zu üben. Z. B. da das Christenthum nur zwey von Gott vorgeschriebene und allgemeine hat, so hat man doch in Absicht auf den Wein im Abendmahl, ehedem Länder gehabt, die dessen ganz ermangelten, daher die Weglassung des Kelchs im Abendmahl zuerst entstanden ist, und nachdem der Handel den Wein allgemeiner gemacht hat, so giebt es doch noch einige einzelne Personen, die gar keinen Wein trinken können. Das Brodt, so gleichfalls im Abendmahl verordnet ist, ist doch auch einigen Völkern, z. B. den Calmucken unbekannt; und in der That keine natürliche sondern eine künstliche Speise.

Es scheint daher ein Character entweder einer lügenhaften, oder einer blossen National-Religion zu seyn, wenn sie mit sehr vielen Cerimonien überhäuft ist, die sie insgesamt für unwandelbahre Gebote Gottes Selbst ausgiebt. Gott müßte das menschliche Herz, und die Verschiedenheit der Länder, zu gut kennen, als viel Cerimonien zu gebieten.

Die Einrichtung und Wahl der Cerimonien wird daher der Kirche anheimgestellet seyn. Doch soll sie bey ihrer Freyheit in der Wahl billig folgende allgemeine Regeln nicht aus den Augen setzen:

1) bey jeder neuen Einrichtung der Kirche, und wo man nicht schuldig ist, das Alte das Beste beyzubehalten, die besten, erbaulichsten, und unanstössigsten zu wählen.

2) Sich

2) Sich dabey nach den Sitten des Volks zu richten, sonderlich um das Lächerliche zu vermeiden.

Wir haben leider noch einige Orientalische Cerimonien im Norden von Europa: z. B. das Singen der biblischen Texte.

3) Sich nach der Beschaffenheit des menschlichen Herzens zu richten: wohin sonderlich gehört, daß man den Gottesdienst nicht zu lange dauren lasse, ihm die nöthige Veränderung und Abwechselung gebe, um die Aumferksamkeit zu erhalten, auch nicht einerley Cerimonie so oft wider kommen lasse, daß sie dem, der weiß, sie sey nur Cerimonie, in das matte herabsinke.

4) Wo schon eine Kirche ist, so viel möglich bey den einmahl eingeführten Cerimonien zu bleiben. Von diesen heißt es auch gewissermassen: optimum est, quod est. Die Schaden der alten Gebräuche weiß man; die von den neuen weiß man noch nicht, und man wagt sie auf ein misliches Gerathewohl. Sie erwecken auch gern Zwiespalt und Kirchentrennung. Wollte man zu leicht von dem alten abgehen, so würde der Veränderungen kein Ende seyn, und viele unter ihnen würden Verschlimmerungen seyn.

5) Doch ist es nöthig, Cerimonien abzuschaffen, die einem dauerhaften Ridicüle unterworfen sind.

6) Ceri-

6) Cerimonien, die aus dem Aberglauben entstanden sind, können mit veränderter Erklärung derselben beybehalten, und blos der Aberglaube abgeschaffet werden. Daß Sünde und Irrthum zu etwas Gelegenheit gegeben haben, macht ja die Sache nicht sündlich, sonst würde in dieser Welt, wo Sünde, die von Gott zum Besten gekehrt wird, in alle und jede Ketten und Räder des Uhrwerks eingeflochten ist, nichts recht seyn.

Cerimonien verhalten sich hier wie Worte. Man braucht Redensarten, die aus einem Irrthum entstanden sind, z. B. die Sonne gehet unter, aber mit geänderter Bedeutung: man macht sich dadurch des alten Irrthums nicht theilhaftig, und man würde thöricht handeln, wenn man sageu wollte, Göttingen gehet unter. Eben so ändert man auch die Bedeutung der Cerimonie, und befreyet sie vom Irrthum.

Anm. Hieher gehört der Streit der Lutherischen Kirche mit der Reformirten, und der Englischen mit den Presbyterianern.

§. 40.

Gelübde sind Versprechen einer Handlung zu der ich vorhin nicht verpflichtet war, an Gott. Es ist wahr, man kann auch das versprechen, wozu man schon vorhin verpflichtet war, z. B. von Sünden abzulassen. Allein dies nennen wir nicht Gelübde; wenigstens habe ich nicht vor, hier davon zu reden.

Es fragt sich, sind Gelübde verbindend? Ich zweifele daran.

Es ist klar, daß ein blosses Versprechen niemanden verbindet, wenn nicht von der andern Seite die Acceptation hinzukommt. Die ganze Frage läufft also in der philosophischen Moral darauf hinaus: ob es wahrscheinlich sey, daß Gott unsere Gelübde acceptire? Hierauf antworte ich verschieden.

1) Von sündlichen Gelübden ist gewiß, daß Gott sie nicht acceptiren kann. Wie kann er ein Versprechen von mir annehmen, seine Gebote zu übertreten? und eben dieselbe Handlung mir gebieten und verbieten!

2) Bey genauerer Untersuchung möchten die meisten Gelübde, über die Scrupel entstehen, sündliche Gelübde seyn. Sobald sie gegen das Recht eines Dritten sind, und mein Oberherr, oder Vater, oder Ehemann, oder wer sonst ein Recht an mich hat, dadurch incommodirt wird, und ihre Haltung nicht erlauben will, sind sie ohnehin sündlich. Aber auch wohl andere: z. B. Gelübde der Keuschheit sind ein Versprechen, das nicht zu thun, wozu Gott mich durch stimulos naturae hat zwingen wollen: das Gelübde des wöchentlichen Fastens ist ein Versprechen, meine Gesundheit zu verderben, und mich früh alt zu machen. Gelübde, Geld an die und die pias causas zu wenden, können wohl eine Beleidigung derer seyn, für die ich zu sorgen hatte.

3) Auch

3) Auch bey den übrigen Gelübden sehe ich nicht den geringsten Grund, warum Gott sie acceptiren sollte. Denn wäre das, was ich gelobe, das Beste, so ist es schon ohne Gelübde Pflicht: ist es aber nicht das Beste, so wird Gott nicht wollen, daß ich mit Hindansetzung des Besten das schlechtere wählen soll. Von einem vernünftigen Menschen glaubt man nicht einmahl, daß er ein gantz gleichgültiges ihm nichts nutzendes Versprechen nur deshalb acceptire, um mir eine neue Last aufzulegen.

Folglich würde hier alles am Ende darauf ankommen, ob Gott sich in der Offenbahrung declarirt habe, gewisse Gelübde anzunehmen: das ist aber wenigstens im N. T. nicht geschehen.

Moral. II. Theil. 2. Abschnitt.

Pflichten gegen uns Selbst.

§. 41.

Von der Selbstliebe.

Wir haben ein Recht, und sind schuldig, uns selbst zu lieben, und zwar so, daß alle Liebe von uns anfange. Noch mehr, wir haben eine unüberwindliche Nothwendigkeit dieses zu thun; und vor aller andern Liebe, selbst vor der gegen Gott gehet diese Selbstliebe vorher. Wenn Christus und die Apostel alle Pflichten gegen den Nächsten unter den Satz zusammenfassen, liebe deinen Nächsten als dich selbst, so setzen sie klar die Liebe gegen uns als die erste Pflicht zum voraus, und gebieten sie, denn ohne sie wäre das andere Gebot ein Nichts. Die Liebe zu andern bestehet eigentlich darin, daß ich sie mit mir in der Imagination identificire, und was ihnen Gutes oder Böses widerfährt eben so empfinde, als widerführe es mir selbst: also gehet ja immer vorher, daß ich mir selbst wohl will, und nur in so fern liebe ich den andern, als ich ihn mit mir identificire, also niemahls mehr als mich. Diese Liebe ist auch unauslöschlich.

Es ist wahr, einige sagen, wenn sie sehr schändliche Thaten begangen haben, deren sie gereuet, sie hasseten sich selbst: ihr Haß gehet auch zu weilen so weit, sich zu beschädigen, oder gar zu tödten. Allein.

1) sie sagen es wohl! allein wünschten sie nicht, die böse und beschämende Handlung nicht gethan zu haben? d. i. bessere Leute zu seyn? Sie wünschen sich ja eben etwas Gutes, und gerathen nur in eine Gattung von Raserey, weil sie es bey sich vermissen. Von dieser Raserey ist Selbstliebe und die Betrübniß über ihre eigene Abscheulichkeit und Schande, die Ursache.

2) Der Tod scheint ihnen ein Gut, und die Exsistenz ein Unglück zu seyn, weil sie die Schande, oder die Furcht einer zukünftigen Strafe, nicht ertragen können. Selbst gegen jene Schande werden auch einige Strafen, die sie sich anthun, ein Gegenmittel, und scheinen ihnen dadurch ein Gut zu seyn. Sie verstümmeln sich etwan, um nicht mit dem Gliede weiter zu sündigen (wie Origenes) aus lauter übelverstandener Selbstliebe: oder sie meinen bey dem Publico durch Rache gegen sich wieder in bessere Achtung zu kommen, und strafen sich, um wieder ehrlich zu werden. Das ist denn doch wieder aus Selbstliebe. Oft wissen sie auch wirklich aus Angst nicht, was sie thun, und sind als blosse Furiosi zu beurtheilen.

Wer Gott mehr zu lieben meint, als sich selbst, bey dem ist es Einbildung, und zwar noch dazu meistentheils eine von Eigennutz angefeuerte Einbildung, da man ausnehmende Belohnungen in jener, oder ausnehmende Ehre in dieser Welt für eine so wunderbahre Liebe erwartet. Höchstens würde doch die vollkommenste Liebe Gottes nur seyn, wenn man ihn lebhaft mit sich in der Fantasie identificirt.

Es ist also nicht eigentlich nöthig, von der Selbstliebe in der Moral als von einer Pflicht zu handeln, und sie einzuschärfen, da niemand sie unterlassen kann: sondern man redet nur von ihr

1) um der Methode willen, um sie doch zu nennen, da auf sie alle übrige Pflichten, die wir uns schuldig sind, hinauslaufen, und nur so viel sagen: sey in deiner Selbstliebe weise und vernünftig.

2) damit man nicht aus einem philosophischen Irrthum sich vergeblich und thöricht bemühe, die Liebe gegen sich selbst auszurotten.

Die Liebe zu mir darf auch gar wohl grösser seyn, als zu meinem Nächsten, ja selbst Gottes vermuthlicher Wille ist es, daß sie grösser seyn soll.

1) Ich berufe mich hiebey zuförderst auf die Einrichtung unserer Natur, nach der es uns bey

bey dem heftigsten Vorsatz dennoch unmöglich seyn würde, andere uns unbekannte, oder wohl gar Feinde, mit eben der Heftigkeit zu lieben, als uns. Einbilden können wir es uns, heucheln können wir, aber nicht es thun.

2) Dürfte die Liebe zu mir nicht grösser seyn, als zu andern, so wäre ich schuldig, alle Menschen in dem Grade zu lieben, als mich, also gegen alle einerley Liebe zu haben: eine Fodesrung, die nicht allein nach dem principio indiscernibilium unmöglich ist, sondern alle vorzügliche Liebe gegen Freund, Wohlthäter, Kinder, Eltern, u. s. f. aufhöbe.

3) Selbst die allgemeinste Glückseeligkeit, und der Vortheil des Ganzen, erfodert, daß eines jeden Liebe gegen sich am stärksten, lebhaftesten, und wirksahmsten sey. Soll ein so zusammengesetztes Ganzes, als die menschliche Gesellschaft, glücklich werden, so muß doch nicht blos für das Ganze, sondern auch für die einzelnen Stücke gesorgt werden. Jedem der nicht alles übersehen kann, muß doch etwas einzelnes zu vorzüglicher Besorgung aufgetragen seyn: ohngefähr wie in einem Lande ein Bedienter die Rechte oder Vortheile des und des Districts, selbst wenn sie mit andern in Collision kommen, besorgen soll. Eben so scheint Gott jedem Menschen doch seine eigene Erhaltung, Glückseeligkeit ꝛc. vorzüglich, und mehr als des Nebenmenschen seine, aufgetragen zu haben: und wäre das nicht, sondern sollte man sich

nicht mehr als andere lieben und besorgen, so wäre die Vorsorge des einzelnen niemanden aufgetragen, sondern jeder sorgte nur vor die Welt, das heißt, jeder wäre politischer Kannengiesser. Wäre es denn gleich viel ob ein jeder sich selbsten, oder andern hülfe, und ob er sich blos dem bono publico aufopferte, so könnte durch einen Zufall Einer, der aus Generosität vor andere sorgte, ganz ohne Vorsorge bleiben, und dagegen die Vorsorge mehrerer sich wieder blos in einem einzelnen überflüssig concentriren.

Ich erinnere dies gegen eine in der Theorie bisweilen übertriebene Moral, die, weil alle Menschen gleich sind, und Gotte gleich lieb sind, die wunderliche Pflicht auflegt, sich nicht mehr zu lieben als den Nächsten. Mancher Theologe erklärt mit Unrecht die Worte Christi, du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, also: wo doch das Als noch gar nicht paritatem gradus anzeigt, sondern nur, daß ich dem Nächsten so aufrichtig soll wohlwollen, als mir selbst, und ihm alle die Pflichten erzeigen, die meine Selbstliebe in gleichem Fall von ihm fodert. Sie sind noch dazu aus Levit XIX, 18. 34 hergenommen, wo sie wohl gewiß nicht auf den Gradum amoris gehen. So unschuldig hier Christi Regel ist, so übertrieben ist dieser Satz in der Feder des Cicero: de legibus libr. I. C. XII. Die Worte sind: recte Socrates exsecrari eum solebat, qui primus vtilitatem a natura sejunxisset. Id enim querebatur caput esse exitiorum omnium: vnde

est

est illa Pythagorea vox: τὰ τῶν φίλων κοινὰ, καὶ, φιλίαν ἰσότητα. Ex quo perspicitur, cum hanc beneuolentiam tam late longeque diffusam vir sapiens in *aliquem pari virtute praeditum* *) contulerit, tum illud effici, quod quibusdam incredibile videatur, sit autem necessarium, *vt nihilo sese plus, quam alterum diligat.* (Hier ist die übertriebene Regel sehr deutlich ausgedrückt.) *Quid enim est, quod differat? cum cuncta sint paria? quod si interesse quippiam tantulum modo potuerit, iam amicitiae nomen occiderit: cuius ea vis, vt, simulatque sibi aliquid quam alteri maluerit, nulla sit.* (Hier noch dazu Freundschaft und Menschenliebe verwechselt).

Man siehet bald, worauf dies ganze Raisonnement beruhet: wer mir gleich ist, ist gleich viel werth, verdient also gleich mit mir geliebet zu werden. Allein

1) kein Mensch ist einmahl dem andern völlig gleich.

2) Die Gleichheit des Werths für das Ganze würde auch nicht blos auf die Tugend, wie Cicero will, ankommen, sondern auf unzählige, nicht zu erzählende, und noch weniger zu berech-

*) Ein wunderlicher Gedanke. Wer kann des andern innere Tugend beurtheilen? und sonderlich wer ist der unpartheyische Richter, wenn wir sie mit unserer eigenen vergleichen sollen? das Gebot ist ein Nichts, liebe den dir gleich, der dir an Tugend gleich ist.

nen mögliche Umstände: z. B. auf seine natürliche Geschicklichkeiten, auf die Situation gegen andere, in der er jetzt stehet, oder in der er dereinst stehen wird, und die ihn dem Ganzen important macht. Dies kann unmöglich jemand zum voraus übersehen. Wenn zwey Menschen in der aus unendlichen Rechnungen endlich entstehenden Summe ihres Werths für das Ganze am nächsten kommen, (denn vollkommen gleich glaube ich doch nicht, daß zwey seyn werden) so entdeckt blos das Auge der Allwissenheit diese Gleichheit; sie kann also nie zur Vorschrift für unsere Pflichten dienen, da wir sie nicht wissen. Ueberhaupt aber würde hieraus eine so seltene Pflicht entstehen, daß die Moral sie nicht einmahl nennen dürfte: denn es wäre nur die Pflicht gegen den einzigen, der uns an Werth am gleichsten wäre. Und gegen die, so mehr Werth haben als wir, würde die unmögliche Pflicht daraus folgen, sie mehr zu lieben, als uns selbst.

3) Es setzt zum voraus, daß wir uns selbst nicht um unserer selbst, nicht weil ich Ich bin, sondern um des ganzen Willen, oder wegen unseres Werths und Brauchbarkeit willen, lieben sollen. Allein woraus folget dieses? Ich bin mir selbsten mehr werth, als die ganze übrige Welt. Ich liebe andere, indem ich sie mit mir identificire, und gleichsam als Theile von mir ansehe: wie kann ich mich blos sofern lieben, als ich ein Mittel zum Zweck des Ganzen ausser mir bin? Man confundirt hier Liebe mit

der

der Schätzung des Werthes. Ich liebe mich nicht, weil ich so und so gut bin, (darauf bilde ich vielmehr etwas ein) sondern weil ich Ich bin, und weil ich selbst alles das fühle, es sey Gut oder Uebel, was mir zustößt.

Man möchte ehe sagen, Gott folge der Regel, die Cicero vorschreibt, und liebe gleich tugendhafte auf gleiche Weise. Denn er sorget und empfindet für das Ganze. Wollte nun hier jemand sagen: ich solle so gesinnet seyn, wie Gott, mein absoluter Oberherr gesinnet ist, und deshalb alle Menschen gleich mit mir lieben: so ist wider die Antwort:

1) Gott liebet selbst nach dieser Angabe nicht alle Menschen gleich, sondern blos die gleichtugendhaften, d. i. sehr wenige, in gleichem Grad. Man wird sich doch wohl nicht einbilden, daß Gott seinen Feind, den Verfolger und Tyrannen, eben so liebt als den Märtyrer, der aus dem reinsten Herzen für ihn das Leben läßt.

2) Und dabey kann ich unmöglich wissen, wen Gott mir gleich, oder weniger, oder mehr liebt. Es kommt nicht einmahl blos auf die jetzige, sondern wohl auf die künftige Beschaffenheit unserer Sitten und Gemüther an.

3) Ich soll aber hierin Gott auch nicht einmahl nachahmen. Er übersiehet und sorget für das Ganze: ich für einen Theil. Ich bin nicht Herr und Schöpfer der Welt, der alles nach

dem

dem Einfluß in das Ganze zu schätzen hätte: sondern ich bin Ich, und Gott selbst will, daß ich vorzüglich vor mich sorgen soll. Er hat mich zunächst mir selbst anvertrauet, und eben deshalb mir die unauslöschliche Selbstliebe gegeben, nach der ich nicht anders kann, als mich allen andern Dingen vorziehen.

Ich darf und soll mich also über alles andere lieben.

Wären wir vollkommen weise, so würden wir dieser Selbstliebe ohne weitere Regeln folgen dürfen: und wir würden in der That alsdenn keine Gesetze, keine Moral, sondern blos Politik gebrauchen. Allein, da dies nicht ist, so wird der Trieb der Selbstliebe oft zu Thorheit und Laster, indem wir

1) entweder Scheingüter statt wahrer Güter suchen.

2) oder uns so lieben, daß, wenn andere, die gleiches Recht haben sich zu lieben, ein gleiches thun wollten, ein bellum omnium contra omnes entstehen müßte, wodurch wir alle unglücklich werden würden.

Dies nennet man bald Eigenliebe bald Eigennutz, und verstehet darunter diejenige zu weitgetriebene Selbstliebe, die wir an einem jeden andern tadeln würden.

Es ist daher bey jeder besondern Pflicht, die aus der Selbstliebe entstehet, noch auf die weise Einschränkung und Mässigung dieser Selbstliebe zu denken, und die aus jenen Ausschweifungen entstehenden Laster zu vermeiden.

§. 42.

Von der Verleugnung.

Die Selbstliebe so wohl, als der Wille Gottes, der uns glücklich haben will, berechtigen uns, alle wahre Glückseeligkeiten, so mit einander bestehen können, zu suchen, und alles vermeidliche Uebel zu vermeiden. Sprüchw. XI, 17.

1) In Absicht auf die erste von beyden Vorschriften verstehet sich, daß ein geringeres Gut, durch dessen Besitz ein grösseres verlohren wird, ein Uebel sey: und daß wir es nicht verlangen sollen, um das grössere nicht zu verscherzen.

2) Ferner, daß wir auch nicht ein entbehrliches Gut mit überaus viel größerm Schaden anderer verlangen sollen. Denn da diese doch berechtiget sind, so gut für sich zu sorgen, als wir für uns, so würde hieraus nur ein bellum omnium contra omnes entstehen, so ein viel grössers Unglück wäre, als das Gut so wir suchen ein Glück ist.

3) Ferner werden wir oft ein Uebel auf uns nehmen müssen, um uns oder andern ein viel grösseres Uebel zu ersparen.

Diese

Diese sämmtlichen vernünftigen Einschränkungen der Selbstliebe begreift man unter dem Nahmen, Verleugnung.

Im gemeinen Leben ist diese Pflicht so evident, daß der Moraliste nicht viel nöthig hat, sie einzuschärfen. Niemand ist so thöricht, 8 Procent Zinse zu nehmen, wenn er gewiß ist, das Capital darüber zu verlieren: und auf dem Schiff ist das Ueberbordwerfen der Waaren beym Sturm nichts anders als, Uebernehmung eines geringern Uebels zu Vermeiduug eines grössern: und wenn ja ein geringeres Gut für ein grösseres Uebel eingetauscht wird, so ist die Ursache weil man entweder in der Berechnung der Grösse des Guts und des Uebels, oder in Berechnnng der Wahrscheinlichkeit fehlt, von welcher Berechnung aber die Moral die Regeln nicht vorschreiben kann.

Hingegen verursachet der allzuschwache Einfluß, den unsichtbare Güter in unsern Willen haben, daß diese Pflicht alsdenn sehr inculcirt werden muß, wenn wir durch den Genuß eines sichtbaren Gutes ein unsichtbares, es sey nun eine Besserung und Glückseeligkeit des Geistes in dieser Welt, oder eine Glückseeligkeit der künftigen Welt verlieren könnten: und eben so, wenn sichtbares und unsichtbares Uebel in Collision kommen. Daher redet die theologische Moral mehr als die philosophische von Verleugnung, Matth. X, 37-39. XVI, 24-27. Luc. XIV, 26. 27. 33. 1 Cor. IX, 15. ff. 23.

Dieser

Dieser schweren Pflicht hat Gott ausserordentliche Belohnungen versprochen Matth. XIX, 29. Nur bemerke ich, daß die ascetisch so genannte Verleugnung, da man sich ohne alle Noth der Güter und Bequemlichkeiten dieses Lebens begiebt, ohne daß sie mit andern Gütern in Collision kommen, und blos um sie nicht zu haben, keine Tugend, sondern Eigensinn und Thorheit sey. 1 Cor. VII, 29-31. Man muß sich freilich gewöhnen, alle Güter dieses Lebens auch entbehren zu können, weil man sie vielleicht künftig einmahl wird verleugnen oder doch entbehren müssen: allein dies ist nicht die Verleugnung der Mönche und Asceten, und wird unten unter ἀυταρκεια vorkommen. Es ist ohngefähr so eine Klugheit, als die diätetische, wenn mir jemand anräth, ein flanellen Wams auf dem bloßen Leibe gegen Verkältungen zu tragen, und ich thue es nicht, weil ich dabey höre, ich kann es hernach nie wieder ablegen, ohne der Gesundheit Schaden zu thun, — — oder, als wenn ich angerathenes Opium verschmähe, weil ich höre, wenn ich es mir einmahl angewöhnt habe, so könne ich es hernach nicht lassen.

§. 43.

Tapferkeit.

Mit der Verleugnung ist die Tapferkeit am nächsten verbunden, und eigentlich nur die Hälfte derselben, die sich mit entschlossener Uebernehmung des geringern Uebels aus zweyen beschäftiget.

Tapferkeit ist, eine weise Wahl der geringern Gefahr zu Vermeidung einer grössern, oder Erhaltung eines grössern Gutes, und zwar so, daß man gegen die geringere Gefahr unempfindlich ist. Sie ist also in der That aus zwey Pflichten zusammengesetzt:

1) der Wahl der geringsten unter mehrerern unvermeidlichen Gefahren.

2) der möglichsten Unempfindlichkeit gegen dieselbe. Je grösser diese Unempfindlichkeit ist, desto grösser ist die Tapferkeit. Diese Unempfindlichkeit stehet zwar nicht völlig in unserer Gewalt: wir sollen uns aber darnach bestreben, und selbst bey der Erziehung soll man billig Absicht auf sie nehmen (das Gegentheil der gar zu sorgfältigen oder gar zu frommen Erziehungsregeln) weil durch sie das Uebel wirklich gemindert, ja so gar die Gefahr bisweilen verringert wird. Ist das Uebel, das wir übernehmen, eine blos wahrscheinliche Gefahr, aus der wir vielleicht emergiren können, so ist die Unempfindlichkeit leichter möglich.

Natur, Gewohnheit, Stärke der Affecten, sonderlich des Zorns gegen empfundenes grosses Unrecht, und der Liebe, Stärke der Vernunft, tragen alle das ihrige zu dieser Unempfindlichkeit und Unaufmerksamkeit bey.

Daß die Tapferkeit dies wirklich sey, zeigen alle Exempel des Gebrauchs des Wortes. Daß

sie

sie eine Pflicht sey, zeiget ihre Definition, indem durch sie die ausgedähnteste Glückseeligkeit befördert, und grösseres Uebel verhütet wird. Der Schade des Gegentheils, nehmlich der Zaghaftigkeit, fällt jedermann in die Augen, zu welchem doch noch besonders hinzugesetzt zu werden verdient, daß Zaghaftigkeit oft die Quelle der Grausamkeit wird. Omne timidum animal crudele. Die meisten Tyrannen waren aus Furcht grausam, sonderlich die unter den Römischen Kayfern.

Einige alte Völker setzten die Tapferkeit unter den Tugenden oben an: daher ist *virtus*, und ἀρετὴ erst eigentlich die Tapferkeit, und dann metonymisch die Tugend. Einen sehr glänzenden Platz verdient sie auch unter ihnen, und ohne ein gewisses Maas von Tapferkeit kann man nicht tugendhaft seyn. (Eben jetzt habe ich das Exempel eines gewissenhaften Mannes vor Augen, der aus Furchtsamkeit seinem Gewissen allerley weiß macht.) Denn den völligen Poltron wird oft seine Furchtsamkeit bewegen, zu thun, was er für unrecht hält: hingegen

Fortem ac tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium,
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solida, neque Auster
Dux inquieti turbidus Adriae:
Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.

Indessen gebührt der Tapferkeit doch jener erste Platz nicht,

a) weil einer sehr tapfer, und doch an andern Tugenden sehr arm, ja eben zum Laster desto geschickter seyn kann.

b) weil der Grad der Tapferkeit, der sie eben recht nützlich macht, vielen Menschen von Natur mangelt, so daß sie ihn sich nie geben können.

c) weil sie doch eigentlich nur eine Pflicht gegen mich selbst ist: und blos bey besondern Zufällen, und Ständen, (z. B. wenn ich Soldat bin) andern nützlich wird.

Die Bibel hat grosse Beyspiele der Tapferkeit, sie predigt sonderlich die Märtyrertapferkeit Matth. X, 28. Luc. XII, 4. 5. aber auch sonst, z. B. das Nicht-Verzagen in Gefahr Sprüchw. XXIV, 10. Im N. T. ist eben keine Gelegenheit, zur Soldaten-Tapferkeit zu ermahnen, und bey noch mehrerer Cultur der Völker ist nicht so viel Gelegenheit und Nothwendigkeit diese Pflicht zu üben. Siehe noch Buch der Richter V, 18. Hebr. XI, 32-35.

Es scheint beynahe, die Völker musten in ihrer Kindheit, und je näher sie ihrem Naturstande waren, der Tapferkeit einen höhern Rang unter den Tugenden geben, weil sie damahls täglich gebraucht ward, bald gegen Feinde, bald gegen wilde Thiere, und weil noch weniger Schutz der Gesetze, also der Zaghafte allen Beleidigungen ausgesetzt war. Je cultivirter aber die Völker werden, je kräftiger der Schutz der Gesetze, und je verbotener

ner die Selbsthülfe wird, je mehrereley Leute im Volke sind, die nicht alle das Volk vertheidigen, sondern nur friedliche Bürger seyn sollen: in desto mehr Fällen hört sie auf Pflicht zu seyn, und bleibt in vielen Stücken nur eine Schönheit und bewundernswürdige Vortreflichkeit, ob sie gleich nie ganz aufhört Pflicht zu seyn: z. B. wenn der Märtyrer um Gottes willen ein Uebel übernehmen muß; oder wenn ich den Staat als Bürger oder Soldat vertheidigen soll; oder wenn man mir, da ich meine Pflicht thun muß, allerley Uebel drohet, nnd ich Courage haben muß, um recht zu handeln.

Kein Laster ist wohl so verächtlich, als die ihr entgegengesetzte Zaghaftigkeit. Der Zaghafte wird es stets zu verdecken suchen, daß er zaghaft ist, und es eben so wenig gestehen, als Dummheit oder Narrheit. Eben dieser starke Bewegungsgrund, die Zaghaftigkeit zu vermeiden, und das Lächerliche, so sie begleitet, macht, daß die Moral weniger gegen sie als gegen andere Laster zu reden nöthig hat: denn bey wem das Lächerliche nichts ausrichtet, und wer von Natur ein Poltron ist, dem werden alle Vorstellungen aus der Moral, wie sehr er sich selbst nütze, wenn er die kleinere Gefahr wählet, zwar gute Vorsätze geben, so lange er die Gefahr nicht siehet, aber nie die Unempfindlichkeit bey der übernommenen Gefahr, welche das andere Stück der Courage ist. Die Griechischen und Römischen Philosophen suchten zwar durch ihre Moral auch den tapfern Mann zu bilden, und zwar, indem sie viel von Verachtung des Schmerzes redeten, und daß der Schmerz kein

Uebel, die Wollust kein Gut, u. s. f. sey, sondern blos das ΚΑΛΟΝ den Nahmen des Guts verdiene. Cicero ist von solchen Raisonnemens voll: er scheint aber selbst ein Beyspiel zu seyn, wie wenig sie ausrichten, denn Tapferkeit zählt man doch nicht unter seine Tugenden:

melior lingua, sed frigida bello
Dextera.

In der That können auch alle diese Raisonnemens nichts helfen: denn man fühlt wohl, daß der Schmerz ein Uebel sey, was auch der auf dem Catheder stehende Philosophe vom Gegentheil lüget. Man muß der Zaghaftigkeit nicht falsche Theorien entgegen setzen. Blos die gewisse Hoffnung eines zukünftigen und dabey glücklichen Lebens wird die Furcht vor dem Tode mindern, und dadurch muthig machen können: allein wenn diese eine hinlängliche Gewißheit haben soll, so muß sie von der geoffenbahrten Religion bestätiget seyn. Man findet auch, daß wirklich manche Völker durch ihre Religion zu Verächtern des Todes und tapfer werden: die alten Deutschen, die Valhalla hofften, die Türken. Indessen pflegt die christliche Religion nicht sehr viele tapfer zu machen, weil sie blos dem Tugendhaften eine ewige Glückseeligkeit verheißt, hingegen dem Lasterhaften ewige Strafen drohet, folglich dem grösseren Theil der Menschen den Tod als das höchste Uebel abmahlet. Wenn sie aber tapfere Soldaten bildet, so sind sie es auch im hohen Grad: z. B. Cromwels Soldaten.

Die Schwierigkeiten und Hindernisse der Tapferkeit sind:

1) Mangel der Weisheit, da man die grössere Gefahr nicht einsiehet, und nicht gegen einander abwiegt. — — Hiegegen kann die Philosophie Dienste thun.

2) Eine Unwilligkeit und Trägheit im Wählen. Die meisten Feigen haben eine gewisse Trägheit, nach der sie sich das Uebel gefallen lassen wollen, wenn sie es nicht vermeiden können, und es selbst an sie kommt; allein sie selbst wollen es nicht wählen. Z. B. sie wissen, das und das Glied wird erschrecklich schmerzen, wenn der kalte Brand hineintrit, und dann können sie es auch leiden; allein sie können sich nicht zur Amputation entschliessen. — — — Dieses kann und muß durch Vernunft überwunden werden: allein die folgenden Hindernisse zu heben, ist die Vernunft, ja selbst die Religion, zu schwach.

3) Unmöglichkeit der Unempfindlichkeit bey einem Uebel. — — Wer diese Gattung von natürlicher Zaghaftigkeit hat, aus dem wird Vernunft und Religion nie einen tapfern Soldaten machen; ob sie ihm gleich einige mittelmässige Tapferkeit geben, und die Zaghaftigkeit mässigen kann. Allein nie kann er das kalte Blut, die Munterkeit zu handeln erlangen, so die Tapferkeit recht nützlich macht, und dadurch man der Gefahr entgehet.

4) Besondere natürliche Instincte der Furcht vor gewissen Gefahren, z. B. vor gewissen Thieren, vor Wasser, oder, wie bey Jacob 1. vor einem blossen Degen.

Daher kommt es, daß mancher in einer Sache viel Muth hat, und in der andern zaghaft ist.

5) Gewisse Schwachheiten des Leibes. Derjenige, der bey gesunden Tagen sich vor nichts fürchtet, wird ein Weib seyn, wenn ihn eine Krankheit anwandelt. Der Gelehrte, der wenig Bewegungen des Leibes hat, der Alte, wird muthloser seyn, als der Bauer und der junge Mensch.

6) Gewohnheit von Jugend auf Afronte zu leiden, und sich nicht zu wehren. Z. B. Juden sind meistens zaghaft. Hingegen kann Erziehung auch zur Tapferkeit bilden.

Die Tapferkeit ist oft sehr von einander verschieden

1) in Absicht der Quellen woraus sie entstehet.

Man hat eine natürliche die zum Temperament des Menschen gehöret, und gar keine Hülfe der Philosophie bedarf. Und selbst diese ist vielfach,

a) einige entsteht aus einem Phlegma, da man den Schmerz nicht fühlt, sondern, ohnge-

ohngefähr wie die Esel beym Homer, ungeachtet der Schläge vor sich gehet. Sie pflegt Kriegesheere sehr fürchterlich zu machen; doch nicht zu den grossen Siegen, sondern nur, weil sie nicht fliehen.

b) andere aus Zorn. Der Zorn reißt uns durch alle Gefahr gedankenlos hindurch, und belebt alles, was an uns ist, zur Rache. Dies ist freylich nicht die Tapferkeit, welche die Moral anpreiset, die den Zorn mässigen will. Sie erzählt sie aber doch.

c) einige aus einer sehr glücklichen Zusammensetzung von Eigenschaften, einer Leichtigkeit des ganzen Gemüths, da die Gefahr wenig Eindruck auf die Imagination macht, und einem gleich das rechte Mittel beyfällt, so der Gefahr entgegen zu setzen ist. Dies ist Presence d'Esprit. Ein Beyspiel, Stella wie sie den eben einsteigen wollenden Räuber todtschießt. Gentlemans Magazine 1757. pag. 489. 490.

d) auch kann die Diät, z. B. vegetabilische oder animalische, einen Einfluß in sie haben. Exempel der Engländer.

Andere ist acquirirt, z. B.

a) durch Gewohnheit gewisser Gefahren. Erziehungsart trägt dazu bey.

b) durch Vernunft oder Religion.

Sie supponirt aber doch immer einige natürliche Anlage zur Tapferkeit, und daß man wenigstens kein gebohrner Poltron ist.

Endlich ist einige blos zufällig, und hängt blos von besondern nicht lange daurenden Umständen ab, als

a) von Trunkenheit

b) von Verachtung des Lebens, dessen man etwan überdrüssig ist. Ein Lieutenant, bat sich immer mit Begierde die gefährlichsten Posten und Expeditionen aus, ward wegen seiner Bravour avancirt, aber nun bat er sich nicht mehr die Gefahren aus, sondern suchte vorbey zu kommen; der General fragte ihn, wie das zuginge, er sagte, damahls hatte ich nicht zu leben, und war des Lebens überdrüssig, jetzt habe ich zu leben, und es gefällt mir. Fabel seys oder Geschichte, so ist es richtiges Gemählde.

c) von Verzweifelung.

Diese kann niemand, weder eine Tugend, noch eine glänzende Eigenschaft nennen, sondern höchstens einen glücklichen Zufall.

2) In Absicht auf das Object. Der auf dem Schiff muthige Matrose kann zu Lande ein Bärenheuter seyn. Oder, Cicero war in Reden tapfer, und sonst feigherzig: recht das Gegentheil von jenem Officier, der zu Ludewig dem 14ten sagt, Sire, je ne tremble pas commeça devant vos Ennemis. Einige sind gegen den Schmerz

tapfer,

tapfer, ja unüberwindlich, und Poltrons gegen den Tod, wie z. B. alle Räuber, die die Tortur aushalten: und andere Verächter des Todes scheuen den Schmerz und die nicht sogleich tödtenden Wunden.

§. 43.

Inoculation.

Unter diese Pflicht der Tapferkeit gehört ohne Zweifel die in unsern Zeiten so berühmte Frage von der Rechtmäßigkeit der Inoculation der Blattern: durch welche die Gefahr des Todes aus $\frac{1}{7}$ zu $\frac{1}{300}$ wird, uud noch sonst manche andere Gefahr, die der Gestalt drohete, verschwindet. Ich kann die Lebensgefahr kaum einmal mit Recht noch $\frac{1}{300}$ oder $\frac{1}{800}$ nennen: denn unter 500 oder 800 Kindern, wird doch sonst gewiß Eins in jedem Monath sterben, man kann also nicht sagen, wenn es in der Inoculation stirbt, daß es an den Blattern gestorben ist. 1777 sind zwar zu Göttingen unter 29 inoculirten Kindern 3 gestorben, welches Schlötzer in seinem Briefwechsel zur Beantwortung den Aerzten vorlegt. Allein

1) das eine, war bekanntlich ungesund, und hätte also gar nicht inoculirt werden sollen, denn eben der grosse Vortheil der Inoculation besteht darin, daß ich die gesunde Zeit wählen, und präpariren kann.

2) die zwey andern sind das erstemahl vergeblich inoculirt, und mögen in der Zwischenzeit

die natürlichen Blattern bekommen haben: beym einen ist dies ausnehmend wahrscheinlich.

Siehe Hannöverisches Magazin 1778.

Leugnen will ich nicht, daß einige medicinische Berichte für die Inoculation zu partheyisch sind: dies ist freilich der Facultätsfehler der Mediciner.

Es ist also hier eine Wahl der weit geringern Gefahr, um die grössere zu vermeiden: daher, wo man die Inoculation vornehmen kann, die Moral unmöglich etwas dagegen zu erinnern haben wird, sondern die Handlung vielmehr preisen muß. Und was hier die philosophische Moral sagt, das gilt auch auf die theologische, als die hier gar keine neue Regeln hat. Die Bibel hat doch wohl nichts von Inoculation der Blattern. Man stelle sich doch nur vor, wie man bey allen andern medicinischen Mitteln verfährt. Um eine Lebensgefahr, die grösser scheint, zu vermeiden

braucht man den Medicum. Welche grosse Resolution! denn gewiß am Medico sterben mehr, als an inoculirten Blattern, und zwar eigentlich aus der Schuld des Medici.

man nimt ein Brechpulver. Aber auch dies hat Gefahr. In einigen Fiebern ist ein Brechpulver tödlich, und der seel. Brendel hatte seinen Tod einem übel eingenommenen Brechpulver,

ver, mit dem er vorhin alle mit gleicher Krankheit befallenen ohne Ausnahme getödtet hatte, das daher Röderer ihm mißrieth, zu danken. Man hat auch starke emetica, z. B. Tartarum emeticum, so gefährlich werden, und Blutspeien zu wege bringen können. Allein hält deshalb jemand das Brechen für sündlich?

man nimt laxantia: allein unter diesen giebt es auch gefährliche.

man läßt zur Ader: allein ich habe wohl gesehen, daß vom Aderlassen eine Inflammation entstanden ist. Die Ader kann auch im Schlaf aufspringen, und ich mich verbluten. Manches Aderlassen ist auch sonst medicinich schädlich.

Und wer alles das nicht thun wollte, der müßte sich bey der Krankheit blos dem Glück überlassen, ohne einige Medicin zu gebrauchen.

Die moralischen Einwendungen gegen die Inoculation sind:

1) Man solle die Sache der Providenz überlassen.

Ist dieser Einwurf richtig, so gilt er auf alle andere Gefahr, und ich muß deren keine vermeiden. Medicus, Purgiren, Aderlassen, alles wird sündlich seyn. Es wird gar keine Wahl der geringern Gefahr, also auch keine Tapferkeit gedacht werden können, sondern Tapferkeit wird ein Laster seyn.

Da

Da nun aber doch kein Contradictor so wahnwitzig ist, dies zu behaupten, so genehmiget er selbst die andere Antwort: die Providenz verbietet uns nicht, gegen eine Gefahr Mittel anzuwenden, die selbst einige Gefahr haben. Es kommt auf die Pflichten hinaus, die wir der Providenz schuldig sind (§. 28). Sie verbietet mir nie, Mittel anzuwenden, ein Uebel zu verhüten, denn eben die Mittel die ich anwende, sind mit Werkzeuge in ihrer Hand. Alles was ich thue, thut sie, denn Gott hat es vorhergesehen, uud die Welt so eingerichtet, daß ich es thun werde. Ich kann also niemahls etwas thun, das die Providenz nicht haben will: sondern wenn ich es thue, so war es auch der Wille der Providenz. Es ist eine Thorheit, wenn uns hier die Idee von Krankheit, die Gott zuschicken soll, irre macht. Krankheit, ja selbst der Tod, hängen nicht auf andere Weise von der Providenz ab, als andere gemeine Dinge, z. B. fallen, ausreiten ꝛc. Sie hat nicht absolute beschlossen, denn soll der die und die Krankheit haben, oder sterben, die Umstände mögen seyn wie sie wollen: sondern sie beschloß dies, weil sie sahe, die Umstände würden es mit sich bringen. Sie hätte also beschlossen, Titius soll im 24sten Jahr erst von den Blattern inficirt werden, und daran sterben, wenn sie vorher sieht, er werde sich nicht inoculiren lassen. Sieht sie aber eben diesen Titium und seine Eltern vernünftig und von Aberglauben frey, so hat sie beschlossen: da er sich im 7ten Jahre inoculiren läßt, so soll er nicht

an

an den Blattern ſterben, ſondern 88 Jahr alt werden.

2) Man würde ſich doch einen Vorwurf machen, wenn der inoculirte ſtürbe; und dies ſey gleichwohl möglich.

Antw. Eben ſo müßte man ſich bey jeder Tapferkeit einen Vorwurf machen. Kein Sieg iſt ohne Leichen der Sieger, und ſie ſind noch dazu häufiger als die Todesfälle der Inoculation, allein macht man ſich daraus einen Vorwurf? Man kann nie die geringere Gefahr wählen, ohne eine Gefahr zu wählen, und bey der Gefahr kann man verlieren, allein darüber macht ſich kein Vernünftiger einen Vorwurf. Denn ſonſt müßte man ganz indolent die gröſſere Gefahr erwarten, und ohne Gegenmittel geſchehen laſſen, was von ſelbſt geſchiehet.

Und wenn man nun die Inoculation unterläßt, und der, von dem wir reden, die Blattern natürlich bekommt, und daran ſtirbt, (ein Unglück das 70 bis 100 mahl wahrſcheinlicher iſt, als das andere) ſo hat man ſich auch einen Vorwurf zu machen, daß man an dem Tode ſchuld ſey, und zwar einen viel ſtärkeren. Denn die Wahrſcheinlichkeit der einen Gefahr iſt viel gröſſer, als der andern: und habe ich den, den ich faſt gewiß retten konnte, zu retten unterlaſſen, ſo bin ich doch gewiß an ſeinem Tode ſchuld.

Wollte im Kriege ein General so denken, so würde er alle Gelegenheit zu siegen vorbey lassen müssen: denn bey einer jeden Action ist auch eine Möglichkeit geschlagen zu werden, und zwar eine viel grössere, als, an inoculirten Blattern zu sterben. Würde man aber nicht den General für einen Narren oder Bösewicht halten, der unter dem Vorwand keine Action wagen wollte, weil er sich einen Vorwurf machen würde, falls er sie verlöre.

3) Vielleicht würde gar das Kind die Blattern nicht bekommen haben, wenn man sie ihm nicht inoculirte: und so stürze man es in eine unnöthige Gefahr.

Antw. Eben das kann man bey jeder andern Gefahr sagen, welche die Tapferkeit vermeidet: denn Gefahr wäre nicht Gefahr, wenn sie gewiß wäre.

Indes ist dies vielleicht so sehr casus rarissimus, daß man ihn nicht einmahl in Rechnung bringen kann: und zerfällt noch dabey in diese drey ihre eigene Antwort bey sich führenden Seiten:

a) entweder ist seine Natur der Blattern nicht fähig, und er würde sie nicht bekommen haben, er möchte sich ihnen exponirt haben, so viel er wollte.

Denn wird er sie aber auch, laut hinlänglicher Versuche, von der Inoculation nicht bekommen.

b) oder

b) oder er würde ohnehin bald gestorben seyn, so daß er sie nicht hätte bekommen können, weil er nicht lange genug dazu gelebet hätte.

Alsdenn setzt die Inoculation ihn auch einer noch geringern Gefahr aus, weil er ohnehin bald sterben muß. Indes kann niemand diesen anderweitigen frühen Tod vorhersehen, also auch nicht in Absicht auf ihn die Inoculacion misrathen. Das bleibt freylich, daß eben das Kind, das in der Inoculation stirbt, die Blattern natürlicher Weise um manche Jahre später konnte bekommen haben, also jetzt früher stirbt. Allein es ist Wahl zwischen 2 Gefahren: man muß auch fürchten, es könne sie in der jetzigen Infection, so etwan grassirt, natürlich bekommen, und denn ist die Lebensgefahr viel grösser.

c) oder er kann in seinem ganzen Leben die Infection sorgfältig vermeiden.

Man kann dessen zwar nie gewiß seyn: denn wie oft kommt man auf Reisen unvermuthet in blatterichte Wirtshäuser? Der Krieg kann sie uns in unser Haus bringen, da wir inficirte Einquartirung bekommen, und nicht widerstehen können. Selbst die Paläste zu Wien waren 1767 vor der von ihnen so sorgfältig ausgeschlossenen Blattern-Infection nicht sicher, auch nicht 1777 zu München.

Indessen ist schon diese Furcht, die Zeitlebens dauret, ein grösser Uebel, als die ganze Inoculation. Zu dieser Furcht kommt noch,

α) daß ein Erwachsener, der die Blattern nicht gehabt hat, und sich vor ihnen hüten will, fast zu allen Geschäften untüchtig ist. Denn welches Amt kann er übernehmen und ausführen, welches Gewerbe treiben, ohne sich der Infection blozustellen?

β) daß er andern eine Last wird,

γ) daß er vermuthlich durch zu Hause bleiben und Mangel von Bewegung und Gesellschaft, während jeder Blattern-Epidemie, seine Gesundheit und Leben in viel grössere Gefahr setzt, als durch die Inoculation selbst. Die Einsperrung und Mangel der Bewegung unter steter Furcht, sind dem Leben gefährlich.

Andere Einwendungen sind medicinisch, als

4) Man könne nicht wissen, ob der Inoculirte nicht eben sonst eine Krankheit bekommen möchte, dadurch die Inoculation gefährlich werden wird.

Antw.

a) diese Furcht ist bey den natürlichen noch sehr weit grösser, weil man die Zeit derselben gar nicht auswählen kann.

b) bey

b) bey aller Medicin und Tapferkeit muß etwas gewaget werden.

c) Indes ist doch die Gefahr hier so geringe als möglich. Denn man wählt ja selbst die Zeit der Inoculation, man kann und soll also eine wählen, da das Subjectum gesund ist: und man präparirt noch dazu, wodurch doch einigen Krankheiten vorgebeuget wird.

d) alles, was aus diesem Einwurf folget, ist, sey vorsichtig, und wähle die Zeit der Inoculation, z. B. vermeide die, da das Kind Zähne bekommen könnte.

5) Es könne eine Krankheit ausser den Blattern mit inoculirt werden.

Die Erfahrung ist zuwider. Selbst die lues Venerea ist nicht mit inoculirt worden, da man aus Versehen die Blatter-Materie von Venerischen Personen genommen hat.

6) Man könne die Blattern doch zum zweitenmahl natürlich bekommen.

Antw.

a) Dies ist gegen die Erfahrung, wenn anders recht inoculirt ist, und der Medicus nicht betrogen hat.

b) Ist es bey den artificiellen Blattern möglich, so ist es auch bey den natürlichen möglich: denn es kommt alles auf die Frage

an, ob man die Blattern zweymahl haben könne? oder ob man durch die ersten Blattern vollkommen vor den zweiten gesichert sey? Diese Frage ist freilich nicht möglich philosophisch und a priore zu entscheiden. Die Erfahrung ist beynahe gewiß, daß niemand die Blattern zum zweitenmahl bekommt: man will aber auch einige gegenseitige Exempel haben. Die Untersuchung ist schwer, und ich unterstehe mich desto weniger zu wählen, weil so viel Versehen beym Observiren der ersten Blattern vorgegangen seyn können, und weil sectirerische Mediciner ohne Wahrheitsliebe, und die nur ihr System behaupten wollen, die Zeugnisse verfälschen. Allein wenn Blattern widerkommen, so thun es auch die natürlichen, und die artificiellen sind alsdenn eben eine so gute Assecuration vor künftiger Ansteckung als die natürlichen, nur aber keine völlig gewisse. Wer wird aber verlangen, eine vollkommen gewisse Sicherheit vor künftigen Zufällen zu haben? Die höchst-probable ist alles, was man im menschlichen Leben erwarten und wünschen kann.

Das aber folget freilich aus den Beyspielen solcher halben Inoculationen, auf welche die natürlichen Blattern wider erfolget sind:

α) Wähle keinen Charlatan zum Medicus, keinen der erst Proben oder gar an Dir und den Deinigen neue Entdeckungen machen

machen will: sondern einen, der entweder schon oft inoculirt und Erfahrung darin hat oder doch einen der blos den Vorschriften der Bücher folgt, ohne selbst zu denken denn das eigene Denken, in einer Sache, darin man noch keine Erfahrung hat, ist gefährlich: oder verrichte die Inoculation selbst, wie es z. B. jetzt die Araber ohne Medicus thun.

β) Nimm frische Materie, von der du gewiß weißt, daß sie die wahren Blattern hervorbringen werde.

γ) Hüte dich vor den übertriebenen Präparationen, die den Effect der Inoculation vernichten können.

7) Vielleicht sollen die natürlichen Blattern den Stoff einer Krankheit wegnehmen, den die inoculirten zurück lassen: und vielleicht sterben daher mehr glücklich Inoculirte an künftigen Krankheiten.

Antw.

Vielleicht, ist kein Beweiß. Vielleicht ist das gerade Gegentheil

Das Factum ist auch wider die Erfahrung. Inoculirte sind nicht ungesunder, als solche, die natürliche Blattern gehabt haben.

Der ganze Einwurf verschwindet noch mehr, weil die Blattern keine der Krankheiten ist, welche die Natur einem jeden Menschen zuge-

dacht hat. Denn in den Ländern sind sie nicht, wohin sie nicht durch Infection kommen, und man hat noch jetzt ganze Nationen, die ihrer ermangeln. Europa hat sie ehedem nicht gehabt, Man kann also wohl eben so wenig glauben. daß die Natur durch sie einen gewissen Fehler des physiologischen Leibes heben wolle, als durch Pest, oder luem Venream, denn sie sind blos eine neue Krankheit einiger Völker.

Auf der andern Seite gehen aber auch die zu weit, die aus der Inoculation eine absolute Pflicht machen wollen, so Eltern den Kindern schuldig sind: ob ich gleich gestehe, daß jedes Kind wünschen wird, seine Eltern wären so klug gewesen, es zu inoculiren, wenn es in gewissen Jahren die Blattern noch nicht gehabt hat, oder wenn es seine Gestalt, Gesundheit, oder Leben in den natürlichen Blattern einbüsset. Allein der absoluten Pflicht stehet doch entgegen,

1) Daß nicht jedes Kind dazu ohne Gefahr geschickt ist. So lange es Zähne bekommen kann, oder sonst kränklich ist, ist die Gefahr der Inoculation zu groß.

2) Daß mancher keinen Medicum hat, auf den er sich verlassen kann. In Deutschland ist bisher fast nirgends die Inoculation sicher, denn die Medici, die sie üben, haben sie nie practisch gelernt, und wollen doch neue Wahrheiten dabey erfinden. Das ist aber so viel als, sie sind Anfänger, die Experimente mit dem

menschs-

menschlichen Leben machen wollen. Auf solcher ihre Inoculation kann man sich nicht verlassen, daß sie sicherer und ehrlicher sey, als Röderers seine an meinem Sohn. S. Syntagma Pars II. n. XII. de variolarum insitione dictum testimonium.

3) Oft ist sie auch wider die Rechte und Liebe anderer. Ich soll mich nicht so ausser Gefahr setzen, daß ein anderer in doppelte Gefahr geräth.

Z. B. Eltern haben mehrere Kinder, die alle die Blattern nicht gehabt haben, und einige noch von 1, 2, 3, Jahren. Wenn sie Erwachsenen, um deren Leben zu sichern, die Blattern inoculiren lassen, so werden diese Kleinen sie auch vermuthlich bekommen, und deren Leben in die grösseste Gefahr gesetzt werden, da die Zähne zugleich eintreten können.

Oder, wenn ich in einem Hause logire, wo andere die Blattern noch nicht gehabt haben, habe ich kein Recht sie durch Inoculation hineinzubringen. Werde ich mir gefallen lassen, wenn mein Stubenbursche sich inoculiren läßt, da ich die Blattern noch nicht gehabt habe? Oder würde z. B. ein Student, der die Blattern noch nicht gehabt hat, nicht glauben zum Ausziehen berechtiget zu seyn, wenn sein Hauswirth die Blattern durch Inoculation in sein Haus zöge? Eben das gilt auch vice versa. Niemand hat Recht, sich in einem fremden Hause

inoculiren zu lassen, wenn der Hauswirth es wegen seiner eigenen Kinder verbietet.

Dergleichen moralische Hinderniße der Inoculation können noch mehr seyn. Selbst die Stadt, in der ich wohne, hat ein Recht zu hindern, daß ich nicht durch Inoculation die Blattern in sie hinein bringe, wenn sie nicht in ihr sind. Und dies Recht üben theils die Städte der Englischen Colonien in America wirklich. —— —— Hierauf ging auch die Untersuchung, die das Parlement zu Paris wegen der Inoculation anstellete: es dachte auf Gesetze, zu hindern, daß nicht das Publicum durch die, so sich inoculiren liessen, in Gefahr gesetzt würde. Mit Unrecht ist es von den Medicis verspottet.

Und überhaupt, um mein Leben vor einer noch entfernten Gefahr zu retten, darf ich nie das Leben anderer in eine nahe Gefahr setzen. Wollte ich das aus Selbstliebe thun, so ist sie übertrieben, und zieht nothwendig das bellum plurium contra me nach sich, dabey ich unterliegen möchte. Ich kann alsdenn den Beleidigten doch wohl nicht verdenken, wenn sie ihr Leben in Sicherheit zu setzen mich beleidigen, und sollte auch vice versa dadurch mein Leben in Gefahr kommen: z. B. dem Hauswirth, wenn er mich Hals über Kopf aus dem Hause jägt.

§. 44.

§. 44.

Αὐτάρκεια.

Αὐτάρκεια, Selbstgenügsamkeit, oder mit einem mässigern Nahmen die Sache, wiewohl nur zur Hälfte, auszudrücken, Genügsamkeit, ist diejenige Gemüthsfassung, bey der ich aller Güter, die mir geraubt werden können, entbehren kann, ohne in einem hohen Grad unglücklich zu werden.

Den grossen Nutzen dieser Gemüthsfassung, der sie eben zur Pflicht macht, so fern sie möglich ist, siehet man leicht ein. Es ist niemand ausser Gefahr, daß er nicht dieses oder jenes Gut, so er jetzt besitzt, dereinst wider seinen Willen verlieren könnte. Was für Unglück aisdenn, wenn er es nicht entbehren kann? hingegen was für ein Glück, wenn er eben so gleichgültig dagegen seyn kann, als tausend Menschen, die es nie besessen haben? Die Beyspiele von Wein, Tabac, Koffe, Reichthum, angenehmer Wohnung, Rang, Ehre, Applausus auf Universitäten, Kindern ꝛc. können hier zur Erläuterung dienen. Alle diese und 1000 andere Dinge entbehren viele, und haben sie entbehret: wer sich aber zu sehr an sie bey dem Besitz gewöhnt hat, ist wohl sehr unglücklich, wenn er sie, selbst Kleinigkeiten, als Tabac, entbehren, und nur auf kurze Zeit entbehren soll.

Eben diese αὐτάρκειαι ist auch zur Verleugnung sehr nöthig.

Von dieser schweren Pflicht sagen unsere Moralisten sehr wenig, nnd sie hat so gar nicht einmahl einen Nahmen in unsern Sprachen. Die Griechischen Philosophen redeten desto mehr von ihr, und trieben sie zum Theil zu weit. Manche wollten die Güter lieber ganz entbehren, die entbehrlich sind, und die man deretnst verlieren könnte, z. B. Diogenes Cynicus. Ein thörichter Hochmuth, die tiefste Bettelhaftigkeit dem Reichthum vorzuziehen um vom Glück unabhängig zu scheinen, welches man doch wirklich niemahls ist. Gesundheit war doch auch ein Gut, dessen sich kein Griechischer Philosoph äussern wollte: und dennoch können wir es verlieren, und es ist auf mehr als eine Art von andern abhängig. Eine so weit getriebene Αὐτάρκεια ist unvernünftig: denn

1) sie vermindert wirklich die Grösse der Glückseeligkeit. Weil ich vielleicht in einem hundertsten Theil meines Lebens eines genossenen Gutes mit Verdruß entbehren werde, soll ich darum im ganzen Leben 1000 Güter entbehren? So kaufte ich doch einen Verdruß mit 100000 Verlust ab! Sie sind doch ein Gut, und vom Schöpfer uns geschenket: der Kluge genießt so viel davon als er kann.

2) Ein und anderes Gutes zu entbehren ist leicht, man hat ein anderes dafür, dadurch man sich wegen des Verlustes leicht tröstet. Allein so vieler zu entbehren, ist ein grosses Uebel, ob es gleich ein fast zur Raserey steigender Eigensinn erträglich machen konnte, und setzt mich andern noch grössern Uebeln aus.

3) Es

3) Es ist doch unmöglich, sie auf alles auszudähnen, das man verliehren kann; wenigstens wird kein Diogenes seyn, der es wagte. Aller Umgang mit Menschen, der mich doch unterhält, und zur Zeit der Noth meine einzige Hülfe ist, kann Diogeni geraubt werden: jetzt genoß er ihn, da sich andere zu dem spröden Wunder des Eigensinnes drängeten. Die Gesundheit, ja die gesunde Vernunft, und aller der Schatz von Philosophie, darauf er so stolz war, können doch auch verlohren werden. Wollte er nun seiner Regel folgen, so hätte er sich ihrer aller äussern müssen. Andere Güter supplirte er lasterhaft: z. E. den Genuß der Frauenspersonen durch die schändlichste Selbstbefleckung. Selbst daraus sahe man, wie unmöglich sein unabhängiges System für einen Tugendhaften sey.

4) Diese αὐτάρκεια ist ein Laster. Sie sucht die Bande zu zerreissen, die die Natur durch gegenseitige Bedürfnisse der Menschen so sorgfältig knüpfte. Die Offenbahrung trägt die natürliche Vorstellungen hievon, von Haupt und Gliedern, Röm. XII, 4. 5. 1 Cor. XII, 12: 21. so auf die Kirche über, daß sie die Sache überhaupt billiget, und das daraus entstehende Gesetz der Natur bekräftiget, daß ein Mensch von andern abhängen müsse. Es ist eine Thorheit, sich einbilden, daß man unabhängig seyn könne, und, wie Cicero den Weisen beschreibt, *omnia sua ex se petere; totum ex se nexum et suspensum esse.* Blos

Gott kann das. Ein Mensch der es nachthun will, handelt menschenfeindlich: er will sich von dem Bande losreissen, womit ihn das menschliche Geschlecht hält, und ihn nöthiget, andern Dienste zu erzeigen, um Gegendienste zu haben. Selbst der Luxus, den die αὐτάρκεια verdrängen will, nährt und unterhält andere, und ist wohlthätig. Würfe ich das Geld, so sie jetzt durch den Luxus bekommen, zu Allmosen weg, so bekämen sie es ja nicht, sondern andere unarbeitsame.

Diese Anmerkungen sind in der neuern Zeit theils gegen die so genannte Verleugnung einiger Mönchsorden, theils auch gegen Rousseau sur l'inegalité des hommes zu merken, der alle unsere Güter, selbst die Vernunft, für ein Uebel ansiehet, weil oft Misvergnügen daraus entstehet. Er wünscht, wir wären Vieh geblieben, ob er gleich nicht die Verleugnung hat, es zu werden.

Die Bibel schärft die in ihre Schranken gebrachte αὐτάρκεια ein 1 Cor. VII, 29-31. Phil. IV, 10, 13. Sie macht sie auch möglich, indem sie uns

a) unsere grosse Unwürdigkeit zeiget. Nicht einmahl die Güter verdienen wir, die wir haben, da wir gegen den Eigenthumsherren aller Dinge gesündiget haben.

b) eine

b) eine reiche Ewigkeit zeiget, dagegen die kurze Ermangelung der unentbehrlich scheinendsten Güter ein Nichts ist. Hebr. XI, 10.

c) uns versichert, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen, und sie stets ein überwiegend Gut behalten, so niemand rauben kann. Ein solch Gut zeigt uns die Philosophie nirgends mit Gewißheit.

Ausserdem sind noch Mittel, die nöthige αὐτάρκειαν zu erlangen, und doch dabey des Guten nicht zu entbehren, das man geniessen kann, welche selbst die Philosophie kennt:

1) kein Gut übertrieben hoch zu schätzen:

2) sich die Möglichkeit des Verlustes zum voraus vorzustellen, und kein Gut für gewiß zu halten: Pred. VII, 18. Sprüchw. XIV, 13.

3) alle Güter mit einer gewissen Abwechselung zu geniessen, und sich nicht an eins zu sehr zu gewöhnen: (zum Exempel, Wein, Coffe ꝛc. wer nur solche Kleinigkeiten unausgesetzt und alle Tage genießt, wird ihr Sclave).

4) wenn man sie verliert, sie nicht mit Eigensinn zu begehren, sonderu die Güter anzunehmen, die uns das Glück doch gemeiniglich läßt, wenn es uns andere raubet. Meistens entstehet die Unerträglichkeit des Verlustes blos aus Eigensinn, daß man durchaus das haben will, was man nicht haben kann.

§. 45.

Luxus.

Unter Luxus verstehe ich nicht Schwelgerey, auch nicht Ueberfluß der unser Vermögen übersteigt, oder der Gesundheit schadet, sondern: den Genuß gewisser seltener und entbehrlicher leiblichen Güter, deren die meisten wirklich entbehren müssen: oder mit andern Worten, Ueberfluß ungewöhnlicher Bequemlichkeiten, Ergötzlichkeiten und Zierrathe.

Es kann daher zu einer Zeit ein Luxus, eine Pracht, ein Ueberfluß seyn, was es zu anderer Zeit und bey andern Völkern nicht ist. Z. B. vor Stiftung der Universität war in Göttingen der Wein ein Luxus; allein in Frankreich ist er es selbst in den ärmsten Gegenden nicht. Coffee war 1668 noch ein grosser Luxus, auch bey Vornehmen; jetzt ist er es bey Vornehmern nicht.

Der Luxus ist nach der Moral erlaubt, und nützlich. Denn

1) er ist mit ein Genuß des Guten in der Welt. Gesetzt, es sey auch darunter manches eingebildete Gute, so erweckt es doch Vergnügen, und ist daher anzunehmen, so lange es uns kein wahres Uebel zuziehet.

2) Insonderheit ist die Mannigfaltigkeit und Abwechselung der Güter und Vergnügungen unserer Natur gemäß, die die lange Weile, und das stete Einerley nicht ertragen kann.

3) Der

3) Der Ueberfluß ist die einzige recht starke und allgemeine Ermunterung zur Arbeitsamkeit. Ehe die Völker ihn kennen, sind sie faul; und ihre lange Weile zeuget Laster, so bald sie aus dem Schlafe aufwachen, und die lange Weile nicht mehr tragen können. Man nehme uns noch jetzt den Luxus, so wird der, so mittelmässig leben kann, und nicht gerade geitzig ist, faul werden, weil mehr Einnahme ihm nichts hilft. Ich läse vielleicht nur Ein Collegium, wenn ich nichts weiter, als das ganz Nothwendige von Nahrung und Kleidern anzuschaffen wüßte.

4) Er schaft viel tausenden den Unterhalt. Gäben die Reichen an diese, anstatt sie durch ihren Luxus zu nähren, Allmosen, so würden diese doch nicht so egal, nicht so nach Verdiensten, und unter die Besten und Arbeitsamsten, ausgetheilt werden. Man stelle sich z. B. unsern Luxus im Wein vor, wie viel arbeitsahme Leute, die den Wein bauen, zubereiten, verfahren, erhält er? — — oder den Luxus in Abwechselung der Kleider-Moden; Mancher könnte sonst ein Kleid viele Jahre tragen: allein der nöthig gewordene Luxus zwinget ihn, den Manufacturiers und Schneidern die Arbeit, und den Bauren die Wolle zu bezahleu. Auch gehet dadurch weder Wolle noch Tuch verlohren, sondern er verschenkt das alte Kleid, oder verkaufft es wohlfeil, wodurch der Aermere Gelegenheit bekommt, sich bequem zu kleiden, und alle wahre Gemächlichkeit der Reichen zu imitiren.

Und

Und alle diese Allmosen der Reichen an den Dürftigen werden so ausgetheilt, daß der Dürftige sie verdienen muß, also von dem, unglücklich und lasterhaft machenden, Müssiggange abgehalten wird. Er muß, wenn er sich vom Luxus anderer nähren will, arbeiten, so wie es sich zu seinen Kräften schickt: oft ist es eine so leichte Arbeit, die der Kranke und Gebrechliche übernehmen kann. Indessen ist doch diese Arbeit Glück, Zeitvertreib und Bewahrung vor dem Laster. Und dies behält immer der Luxus vor den schlechthin so genannten Almosen zum voraus. So lange es möglich ist, andere durch meinen Luxus zu ernähren, ist es immer eine Grausamkeit gegen sie, ihnen blosse Almosen zu geben, dadurch sie Müssiggänger werden würden. (Ich rede von einzelnen Geschenken, die sie erfreuen sollen, und ihre Ernährung zum voraussetzen.)

5) Die wichtigsten Erfindungen, die künftig nicht blos zum Ueberflusse gehören werden, bringt halb die Noth, halb der Luxus an den Tag. Wie manche Speise ist erst als lecker bekannt geworden, die künftig den Hunger sättiget? Ich wünschte, daß der Luxus bey uns die Frösche, und viele andere Thiere, den Armen zur Speise gleichsahm erlaubt machte. So gehet es auch bey Kleidungen: der Luxus erfindet ein materiale, das künftig die Armuth braucht. Leinewand war ehedem der größte Staat und Ueberfluß, und jetzt macht der Bauer sein Hemd daraus, da die Nachahmung gelehrt hat, sie

so

so häufig und wohlfeil zuzubereiten; und eben das Spinnen des Flachses nimt jetzt dem unbeschäftigten Mädchen mit einigem Nutzen und Verdienst die müssigen Stunden ab.

Die Offenbahrung ist dem gemässigten Luxus nicht zuwider. Christi Einsalbung die er so sehr vertheidiget, Joh. XII, 1 : 8 war gewiß ein Luxus, ein grosser Luxus, dadurch den Armen etwas entgieng, und die Einsalbung der Todten, für deren Ersetzung er bey sich diese Einsalbuug ansiehet, gleichfalls ein Luxus. Christus wird dabey mehr als Einmahl beym Essen gesalbet: auch sein Kleid wird uns als Kunststück, d. i. theurer Luxus beschrieben. Joh. XIX, 23. Aber wie viele hatten bey der einen 50 Rthl. werthen Myrrhe Verdienst gehabt! Sprüchw. XIII, 7. 8.

Der Luxus ist folglich der Tugend nicht zuwider. Wer das Vermögen dazu hat, ist zu strenge, wenn er ihn sich entziehet: er versäumt eine Wohlthat gegen den Dürftigen Nebenmenschen und gegen die Republik. Der Regel nach ist er geitzig, oder doch auf dem Wege zum Geitz begriffen: wendet er es aber alles an Almosen, so ist er nicht ein weiser Austheiler der Güter, die ihm die Providenz gab, sondern wirft nur gleichsahm Geld aus, anstatt es nach Verdiensten und Fleiß auszutheilen.

Hiermit soll nicht aller Luxus gebilliget werden. Einiger entzieht wirklich den Armen Nahrungs-

rungs- und Unterhaltungs-Mittel, und der soll wenigstens zur Zeit öffentlicher Noth vermieden werden: z. B. wenn einer bey grosser Theurung viele Hunde blos zum Staat und ohne Nutzen halten wollte; oder, wenn der Engländer eine Menge Fleisch zu weniger Suppe oder Quint Essentz verkocht, und das Fleisch nun den Hunden giebt. Ihm ist zwar hierin auch etwas für sein Vergnügen erlaubt; allein er soll die Noth anderer Nebenmenschen nicht vergessen. Verschwendet er durch seinen Luxus nur Geld, so ist der Schade nicht so groß, als wenn er Speise, oder Kleidung, oder Feurung (naturalia) da wo sie mangeln und rar sind, verschwendet. Bekäme z. B. einer den närrischen Gedanken, die Chinchina zum Brenholz auzuwenden, um theurer einzuheitzen; so wäre es der abscheulichste, und gegen seinen Nebenmenschen feindseligste Luxus, den man erdichten könnte. Kurz, der Luxus muß meinen Pflichten gegen den Nebenmenschen nicht widersprechen.

Ein anderer Luxus, der unser Vermögen übersteigt, ist darum sündlich, weil er uns zu Betrügern macht.

Einiger andere Luxus ist wider die Pflichten des Bürgers, wenn ich unnöhtiger Weise auswärtige Kostbarkeiten in allzu grossem Ueberfluß, und wohl gar mit einer Prädilection vor den einheimischen Producten, zur Materie des Luxus wähle. Ist zwar dergleichen eingeführt, so sündiget der nicht, der diesen Luxus mitmacht, sonderlich die Person, die andern kein groß Exempel giebt: denn das, was sie zur Armuth ihres Volks beyträgt,

trägt, ist unmerklich klein, und ihre Ersparung würde dem Ganzen noch nicht nützlich seyn. Der aber beleidiget seine Republik, der durch sein Beyspiel einen solchen Luxus ungemein viel weiter treibt, als andere: der selbst solche Summen dazu verwendet, die dem ganzen Staat beträchtlich seyn können: der sich guten Gesetzen widersetzt, oder gar sie bricht, nachdem sie gegeben sind: der nicht mit beytrit, wenn andere ein gut Exempel geben.

Doch ist wiederum gar nicht die Meynung, allen Luxus, der mit auswärtigen Waaren getrieben wird, gleichsahm aus einem politischen Geiz zur Sünde zu machen. Man muß bedenken,

a) daß die Bereicherung unseres Volks weder unsere ganze, noch unsere vornehmste Pflicht sey: und daß, wer sich deshalb alles auswärtigen Luxus enthalten wollte, um sein Volk zu bereichern, oder das Volk, so aus gleicher Politik allen auswärtigen Luxus verböte, eben so gut ein Geitzhals wäre, als der, welcher allen Luxus seinem eigenen Geitze sacrificirt. Auch zum Vergnügen und zur Mannigfaltigkeit fremder Länder haben wir ein Recht.

b) daß das Volk, welches in Vermeidung des fremden Luxus zu strenge wäre, selbst seinem Reichthum schaden würde. Denn eben durch Einführung des Fremden werden bey uns durch Nachahmung desselben die Künste und Erwerbsmittel, auch oft die dona naturae vervielfältiget. (Seide in Deutsch-

land, der man die kalkichten und unfruchtbaren Gegenden zu Maulbeer-Plantagen widmet. Leinwand auch in Deutschland. Lauter exotica). Oft würde auch ein Volk uns unsern Ueberfluß in andern Dingen nicht abnehmen, und er uns unnütz liegen bleiben, wenn wir ihm nicht seinen Luxus davor abnähmen. Wie nützlich sind den Engländern die Portugisischen Weine gewesen! Das Volk hat sich reich daran getrunken; denn sonst nähme Portugal die Englischen Manufacturwaaren nicht. Eine viel wichtigere und nützlichere Handlung hängt oft von einem wenig kostbaren Luxus ab. Hier ist eine politische Wage nöthig, die man in der Moral rühmen und anrathen, aber nicht verfertigen kann.

c) Ein Volk würde sich dadurch in den Fall setzen, auch Nothwendigkeiten zu entbehren. Z. B. der Wein ist in den nördlichen Ländern eine Nothwendigkeit zur Medicin in einigen Krankheiten, dazu man ihn gewiß nicht gut haben würde, wenn er im Apotheker-Glase stünde, und der Luxus ihn nicht in Menge einführte: auch nützt er uns zur Vermeidung des den Sitten und der Gesundheit gefährlichen Branteweins. Selten wird eine materia luxus ohne allen grössern Nutzen seyn, der sie in einigen Fällen zur Nothwendigkeit macht. Selbst der theure Luxus in Edelsteinen, Marmor, Holz, lehrt unsere Länder die Natur kennen, und ohne ihn würden

den wir in einer sehr unwissenden Barbarey seyn.

d) Jedes Volk soll auch andere Völker für seine Nebenmenschen ansehen, und alle Menschen sind Ein Geschlecht. Manch armes Volk kann sich zuerst durch nichts, als durch den Luxus anderer, und zwar auf eine Art, welche doch diesen Vergnügen verschaffet, aufhelfen, oder gar ernähren. (Zobelfang — — Colonien in Amerika.) So wie die verschiedenen Gaben der Menschen den Zweck haben, Menschen zur Gesellschaft zu verbinden: so scheint Gott und die Natur bey den verschiedenen Gaben der Völker und Länder den Zweck zu haben, die Völker zu verbinden, und unter ihnen eine Gesellschaft zu errichten, welche zu Milderung der Kriege durch ein gütiges Völker-Recht, zur Ausbreitung der Cultur, der Wissenschaften, Erfindungen, Religion, nöthig ist. Diesen Endzweck soll der Geitz der Völker nicht entkräften, obgleich Sparsamkeit ihren fremden Luxus einschränken mag.

Ist ein auswärtiger Luxus uns schädlich, so ist es der Ostindische, der zu einem für Europa nachtheiligen und Geldfressenden Handel Anlaß giebt. Indessen hat eben dieser schädliche Luxus die durch ihn am meisten leidenden Länder durch neue Künste bereichert, (z. B. durch Seide, und Sachsen durch Porcellän-Fabriken) uns die Welt mehr kennen lernen, und uns von einer alten sehr dicken Unwissenheit befreyet; der freyen Religion,

die sonst vom Aberglauben unterdrückt wäre, im vorigen Jahrhundert den nervum rerum gerendarum verschaft, (durch Holland) damit sie nicht unterliegen dürfte; und eine vernünftige Religion, die christliche, in Asien bekannt gemacht. Wäre er nicht, so hätte Americanisches Gold und Silber uns so im Ueberfluß überschwemmet, daß bey gewachsenen pretiis der Dinge wir unsern Beutel auf Wagen führen müßten. Dies wäre aber die grösseste Armuth, denn in einem zu geldreichen Lande können nie die Manufacturen bestehen, daher statt der Indüstrie Faulheit einreissen wird.

Ein anderer sehr schädlicher Luxus, sonderlich für Deutschland ist der Koffee. Er schadet der Gesundheit, zieht viel Geld aus Deutschland, schwächt Ackerbau und Indüstrie (denn sonst aß der gemeine Mann mehr, und trank mehr Bier) und was das schlimmste ist, nachdem der gemeine Mann Koffee trinkt, verdirbt dieser seine Sitten mehr, als der Brantewein, denn er leitet alle Bedienten zur Dieberey an. Trinken Vornehme Koffee, so schadet es nichts, als nur ihnen: aber da er unter den gemeinen Mann gekommen ist, sind die Folgen fürchterlich. O könnten wir ihn wegpredigen! Das geht wohl nicht an, aber wegbetriegen? Möchte man nicht verbieten, den Koffee ungebrannt und ungemahlen zu verkaufen? so würde der Kaufmann betrügen und gerösstet Mehl verkaufen? und dies könnten Gesetze für erlaubt oder doch unklagbar erklären.

Kein Luxus ist nützlicher, als der mit Gold und Silber getrieben wird, sonderlich wenn diese

Metalle

Metalle durch den Luxus nicht verlieren, z. B. bey Silbergeräthe. Denn so lange Gold und Silber unser Geld ist, wird jedes Volk es in der Erde aufsuchen. Kein allgemeines pactum, dies nicht zu thun, wird je erzwungen werden; und da der Ueberfluß an reichem Metall das Volk reich macht, so ist jedes Volk berechtiget, es aus der Erde zu graben, wenn gleich seine Nachbahren der Hölle ihre Schätze ruhig lassen. Eo ipso aber wären die Nachbaren Thoren, wenn sie dadurch ärmer blieben, sonderlich in Kriegeszeiten. Auf die Art wird sich stets die Menge von Silber und Gold mehren, und sein Werth abnehmen. Dies würde sehr schädlich seyn, weil dadurch der vornehmste Nutzen des Geldes, die Portabilität, wegfällt. Allein der Luxus in Gold und Silber-Service hindert den Schaden: und ist zugleich ein Landesschatz auf künftige Zeit der Noth gespart. Nicht zu gedenken, daß wirklich kein Metall zu Eß- uud Trinkgeschirr so bequem ist, als Gold und Silber. Denn bey den übrigen ist entweder viel Gefahr des Gifts, als bey Bley, Kupfer Zinn, und selbst bey der Glasur der töpfernen Geräthe: oder sie verderben das Ansehen der Speise, als Eisen. Daher wünschte ich politisch und moralisch einen Luxus in Silber-Service. Er ist dem Publico nützlich, obgleich dem Privato schädlich. — — Silberne Knöpfe (massive) die 1773 der Kayser an einem Edelmann in Ungarn tadelte, sind in Halle ein Luxus der Halloren, ihr Familienschatz, und zugleich Ersparung anderer nur kurze Zeit daurender Knöpfe.

Der Luxus soll nie der αὐτάρκεια zum Nachtheil gereichen, welches geschieht, wenn man zu viel Werth auf den Luxus setzt. Bey der Uebermaasse des Luxus, und der Einbildung von seiner Unentbehrlichkeit, leiden auch gemeiniglich andere Tugenden, sonderlich die Tapferkeit, und die Laster, sonderlich Liebe zu unrechtmässigem Gewinst und Bestechungen, blühen. England ist jetzt ein Beyspiel.

§. 46.

Sinnliche Vergnügungen des Leibes.

Auf die einzelnen Güter zu kommen, so will ich sie in drey Classen eintheilen, Vergnügen, Reichthum, Ehre.

Vergnügen überhaupt ist ohne Zweifel ein Gut, also nach dem ersten Grundsatz der Moral können und sollen wir es uns verschaffen.

Es darf auch Zweck seyn, und nicht blos Mittel uns zur Arbeit zu stärken, denn

1) der erste Grundsatz der Moral ist, Glückseeligkeit zu befördern. Glückseeligkeit aber bestand aus der Reihe angenehmer Empfindungen d. i. Vergnügungen.

2) Selbst die Theologie verspricht ja im ewigen Leben Vergnügungen. Diese sind der Zweck, nach dem wir ringen, und selbst Tugend ist nur Mittel.

Sinnliche leibliche Vergnügungen uns zu verschaffen, haben wir ein Recht, wenn sie nur nicht durch Verscherzung eines grössern Guts, oder durch ein damit verbundenes physicalisches oder moralisches Uebel, zum Uebel werden. Sie sind ja ein Gut, und der Grund sorgfältig in die Natur gelegt: und ihrer aus Andacht entbehren wollen, wäre ohngefähr eine solche Meisterung des Urhebers der Natur, als es eine Meisterung und Correction der Offenbahrung ist, wenn jemand aus weit getriebenem Edelmuth die Belohnungen der andern Welt Gott erlassen will. Denn beyde sind Belohnungen, dadurch Gott zu Pflichten ermuntert, die sonst schwer seyn würden.

Folglich ist nichts darum sündlich, weil es mit sinnlicher Ergötzung verbunden ist. Wenn eine Moral, es sey theologische, oder fanatische, oder philosophische, befiehlt, die Wollust bey dem Beyschlaf auszurotten oder zu betäuben, so ist sie unvernünftig.

Diese sinnlichen Vergnügen scheinen ein Fingerzeig des Schöpfers zu seyn, daß eine Sache in rechter Maas und Zeit gebraucht, nützlich sey, wenn die Natur damit ein sinnliches Vergnügen verbunden hat: so wie uns oft der natürliche Abscheu vor Gift warnet.

Sie haben noch den besondern Nutzen, das Gemüth zu zerstreuen, das ist, seine Richtung auf einerley Sache zu hindern, und es zu allen Dingen flexibler und geschickter zu machen. Diese Zerstreuung, gegen die oft die finstere ascetische

Moral sehr eifert, ist wirklich nützlich, damit eben die Sache mit mehrerem Affect, Lust, Schärfe, Unpartheylichkeit, der Gegenstand unserer Seele seyn könne, welche bey immer einerley Gegenstande stumpf und unempfindlich wird. Der Nutzen, den die Gesundheit von solcher Zerstreuung hat, ist den Medicis bekannt.

Hingegen sollen sinnliche Vergnügungen auch nicht unser einziges Gut seyn. Wir haben ja mehr Güter. Die Seele fodert auch welche. Die Uebermasse in sinnlichen Vergnügungen macht sie endlich unschmackhaft.

Unter den sinnlichen Vergnügen ist das einzige, welches von ganzen Völkern (Römern) oder Secten in der Kirche bestritten ist, das Tanzen: d. i. ein nach dem Takt abgemessenes Gehen oder Springen zum Vergnügen. Das übrige ist dabey zufällig, z. B. ob beyde Geschlechter mit einander tanzen? ob die Musik den Takt regiert?

Hiegegen kann die Moral unmöglich etwas zu erinnern haben. Die Abmessung des Gehens oder Springens nach dem Takt ist nicht nur unschädlich, sondern auch sehr nützlich: der Takt erleichtert alle Bewegungen,

Cantantis pariter, pariter data pensa trahentis
Fallitur ancillae decipiturque labor:

und das nach des Marschal von Sachsen, in seinen Reveries sur la guerre, tactmässig gemachte Marschiren der Franzosen, selbst das Dröschen

nach

nach dem Takt, erläutert die Sache. Keine Leibesbewegung ist so gesund, so dem Leibe zuträglich, als das gemässigte Tanzen: sie hat nicht die Ermüdung des Gehens, nicht die Anstrengung des Reitens, sie befördert recht die vom Medico gewünschte Transspiration, und den Schlaf. Sie ist sonderlich Studirenden anzurathen, das Vergnügen, welches sie begleitet, kann sie nicht zur Sünde machen. Ihr hat die Religion ihre vornehmste Dienerin, die Poesie, zu danken, die vermuthlich zuerst bey einem Tanz der Singenden lehrte, Worte in einen Takt zu setzen: und bey den meisten alten Völkern bestand die Festfeyer halb in Tänzen, selbst bey den Hebräern. S. Mos. Recht §. 197. n. 3. in der 2. Ed. S. 152. 155. 156.

Die moralischen Einwürfe, die man gegen die Rechtmässigkeit des Tanzens macht, sind entweder

1) es habe keinen Nutzen.

Antw. Es vergnügt: und es bewegt den Leib. Beides ist Nutzen. Es hat aber auch wirklich einen Nutzen: es macht den Leib geschickter.

2) Es lasse einem weisen Mann unanständig. Der Römische Einwurf.

Antw. nur einem alten Mann, und nur ohne Musik.

3) Es errege die Wollüste.

Dieser Einwurf wird denen wichtig scheinen, die nie, oder nie in ihrer unschuldigen Kindheit getanzt haben. Die wahre Antwort ist: bey denen, die des Umgangs ungewohnt sind, erregt jeder Umgang mit Frauensleuten Liebe, allein die Gewohnheit nimmt dies bald weg. Das Tanzen ist in diesem Betracht nicht schädlicher, als, mit Frauenszimmern umzugehen, oder sie ohne Schleyer zu sehen, oder an der Hand zu führen: (wo so mancher bedeutender Druck vorfallen kann, mehr als selbst beym Tanzen.) Wer als Kind getanzt hat, empfindet dabey mehr Begierde zu gefallen, und schön zu tanzen, als unreine Triebe. So gar, ich sehe, daß die oft mehr von Thorheiten des Verliebens in Gefahr sind, die in der ersten Jugend nicht mit Frauenszimmern umgegangeu sind, und nicht tanzen gelernt haben. Ich leugne nicht, daß sich auch Liebe in das Tanzen mengt, aber nicht alle Liebe ist unrecht, es giebt auch erlaubte Liebe, die sich mit der Ehe endiget: und nicht alle Gelegenheit zum Laster ist selbst ein Laster.

Dabey aber ist auch nicht zu verschweigen, daß die Passion zum Tanzen übertrieben werden könne; und dann verbietet es die Moral: z. B. wenn durch Excesse im Tanzen die Gesundheit verdorben wird *), wie sonderlich bey nächtlichen Bällen, nach denen man sich beym Nachhausegehen gefährlich

*) Viele, sonderlich Frauenszimmer, haben so ihre Gesundheit zu Grunde gerichtet.

lich verkältet; wenn der Zweck der Tänze ist, der Keuschheit nachzustellen: desgleichen gewisse unzüchtige Tänze (dahin in Werthers Leiden wirklich das Walzen gerechnet wird. Dies wäre eigentlich die Moral des Buchs, und niemand kann es lesen, ohne das Walzen mit dem Auctor für gefährlich anzusehen.)

§. 47.

Vergnügungen des Gemüths.

Vergnügungen des Gemüths sind erlaubt, z. B. in Sättigung der Neugier, Umgang, Unterredung, Studiren ꝛc. Doch ist auch hier alle Uebermaasse, und sonderlich das zu vermeiden, daß nicht das Attachement an eins dieser Vergnügen so stark werde, daß

es entweder alle andere Vergnügen uns unschmackhaft mache, und das Gemüth zu sehr auf einerley richte, da doch unsere Natur Mannigfaltigkeit fodert;

oder diese Art des Vergnügens uns unentbehrlich werde. Dies wäre wider die αὐτάρκεια. Sie kann uns doch genommen werden.

Man kann beide Fehler, doch vorzüglich den ersten, an dem Exempel solcher Gelehrten sehen, die sich gar zu sehr dem Studiren ergeben.

Einige besondere Gattungen des Vergnügens, über welches in der Moral gestritten ist, sind, Spiel, Comödie, Scherz.

Das

Das Spiel vergnüget, indem es eine Nachahmung, entweder des blossen Glücks, oder des Glücks, dessen die Klugheit sich bedienet, ist. Die
216 unglaubliche Verschiedenheit der eventuum, (Fälle) die aus so einzelnen datis durch Vermischung zusammengesetzt wird, vergnüget durch Verwunderung: und auch die Nachahmung im Kleinen vor dem, was wir in den beständigen Veränderungen der Welt beobachten, gefällt. Schon die ist genug, an das Spiel zu attachiren: doch wird durch Ambition, durch Gewinnsucht, selten durch Liebe, das Attachement vergrössert, und der Abscheu vor langer Weile macht es bey Leuten, die sonst kein Vergnügen des Gemüths kennen, oder zu dumm und zu uncultivirt zu andern Vergnügen sind, dabey aber keine Arbeit haben, dies Attachement ungemein groß, und bisweilen zur Raserey.

Das Spiel an und vor sich kann unmöglich lasterhaft seyn. Was ist lasterhaftes in einem Versuch, wie verschieden, wie vielfältig, die Glücksfälle seyn werden? und wie viel man ihnen zu wiederstehen, oder sie sich zu Nutze zu machen, vermöge? Selbst wenn um Geld gespielt wird, so ist dies nicht tadelhafter, als eine Lotterie oder Wette. Ich habe ja Macht, andern mein Geld zu geben, wenn ich nur nicht selbst, nebst den Meinigen, darüber darben darf. (Davon unten.) Daß es mich sehr vergnügt, kann es nicht sündlich machen. Einige Theologen machen ihm den Vorwurf, daß es die Gedanken von Gott ablenke, welches sie Zerstreuungen des Gemüths nennen:

nennen: allein eben das geschiehet auch bey einer mathematischen Demonstration, ja bey jedem Rechnen, und kann nur in deren Auge verwerflich scheinen, die auf eine beständige Contemplation dringen. Was ist Loos, das in den Sprüchen Salomons gebilliget, und im Gericht angerathen wird, und dadurch Gott Palästina vertheilen ließ, anders, als Spiel über mein Eigenthum? Ausser dem Vergnügen hat aber das Spiel auch noch einen reellen Nutzen. Eine wichtige mathematische Disciplin, nehmlich die Berechnung möglicher Fälle, von der wieder einiges in der Metaphysik, z. B. das principium indiscernibilium, die Einrichtung der Todten-Cassen, der Assecurationen, abhänget, wird durch das Spiel erleichtert, den Augen sichtbar gemacht, und ist vielleicht dadurch erfunden. Das Spiel dissipirt oft das Gemüth, wo sonst nichts dazu hinlänglich ist, daher es gegen Affecten, deren man nicht los werden kann, einiges Gegenmittel ist. Verdruß vertreibt man häufig damit: gegen Zorn, Rachgier, unreine Liebe, die in Sünden der Fantasie bestehet, kann es der Liebhaber der Tugend gebrauchen. Daß es den Verstand schärfe, will ich nicht mit unter seinem Lobe anführen: denn ich finde die schärfsten Spieler in andern Dingen nicht klüger, ja oft dümmer, wie andere Leute, und es scheint den Verstand blos in Einer Sache zu schärfen, auf die es ihn zu sehr richtet, so daß er bey andern Dingen stumpf bleibt. Vielleicht kann es ehe dienen, mir sichtbar zu machen, worin meine besondern Fehler des Verstandes bestehen. Auch kann ich den Nutzen dem Spiel nicht nachrühmen, den

man

man gemeiniglich ihm zum Lobe nachsagt, es hindere die in Gesellschaften sonst vorfallenden bösen Reden, und die Medisance. Man muß erst die Unterredungen der Menschen für etwas sehr verächtliches halten, wenn man Mittel aufsuchen will, uns von den Unterredungen abzuhalten, so schlecht sind sie nicht, es müßte denn bey Leuten von überaus eingeschränkter Kenntniß und grosser Dummheit, oder bey sehr boshaften seyn; denn bey denen ist es freilich besser wenn sie den Mund nicht aufthun. Es ist doch ein schlecht Compliment, so man sich selbst macht: es ist besser ich spiele, damit ich nicht rede, denn ich rede Thorheit oder Böses, und weiß nichts nützliches zu reden. So schlecht sind doch die wenigsten Menschen. Selbst die Medisance, wenn sie nur nicht Lügen erdichtet, ist nützlich, uns zu warnen, oder andere von dem, was schädlich ist abzuhalten.

Hingegen ist der Exceß im Spielen ein Laster, und das Spiel selbst gefährlich, wenn es nicht unter der Zucht und Herrschaft des Menschen bleibt.

1) Es attachirt allzu sehr, und man verliert darüber oft die oben gerühmte αὐτάρκειαν, man kann des Spiels nicht mehr entbehren, man verschwendet durch dasselbe die Zeit, die der Arbeit gehörte: macht sich alle andere Vergnügen, sonderlich die sanftern und nützlichern eines Gesprächs, unschmackhaft, sich selbst also unglücklich, und der Gesellschaft beschwerlich.

2) Eben

2) Eben dadurch giebt es dem Gemüth zu sehr einerley Wendung der Gedanken. Es attachirt. Der Spieler spielt auch in Gedanken, im Traum. Hiebey hebescirt der Verstand, und es entsteht daraus eine Art von Schwermuth und langer Weile, indem doch die Abwechselungen des Spiels am Ende nicht hinreichen, den Spieler zu unterhalten, nachdem er die meisten schon kennet. Es hat wenigstens für Freude und Verstand eben die übeln Folgen, als wenn jemand alle seine Zeit Einem Theil des Studirens, z. B. der Mathesi, allein widmet.

3) Gewisse Affecten, Unwillen, Betrübniß, werden bey dem starken Attachement an das Spiel, heftiger rege, als daß es mit der Ruhe des Gemüths bestehen könnte, sonderlich

4) Gewinnsucht. Man bekommt einen habitum, durch blosse Glücksfälle ohne Arbeit Güter der andern an sich zu ziehen, und dieser habitus wirkt eine Begierde dazu: diese bricht oft in Unrecht aus: denn unter dem Schein der guten Sitten nöthiget der Spieler andere stets zum Spiel, und legt eine Contribution auf die Beutel aller, die nicht dreiste genug sind, von ihm zu hören, daß sie nicht zu leben wissen.

5) Die Raserey im Spiel macht, daß man aus Gewinnsucht unvernünftig wagt. Man ruinirt sich und die Seinigen, und wo Knechtschaft gilt, verspielt man sich endlich selbst. (Tacitus de M. G.) Mancher wird gar, um

Spielschulden zu bezahlen, zum Betrüger, zum Diebe, ja in England zum Highwayman.

Wenn diese Passionen aus dem Spiel entstehen, so ist es Laster, ja eins der gefährlichsten und unheilbarsten Laster.

Comödie.

Comödie, dazu auch Tragödie, und die Lesung von amusanten Fabeln und Erdichtungen gehört. Denn eine Comödie, die ich lese, ist ja auch eine Comödie, und es wäre sonderbahr, wenn man das Lesen der Comödie erlauben, und das Anhören verbieten wollte. Was ist aber eine gelesene Comödie anders, als eine Gattung der Fabel.

Das Vergnügen, so Fabel, Comödie, Tragödie giebt, kommt aus folgenden ganz unverdächtigen, und gar nicht lasterhaften Quellen:

1) Die wahre Geschichte hat gemeiniglich nicht so grosse und häufige Abwechselungen, als unsere Neugier sie verlangt. Die Fabel hat sie geschwinder und stärker, und sättiget dadurch die Neugier mehr.

Es kann daher niemand das Vergnügen an Erdichtungen und Comödien tadeln, der sonst die Sättigung der Neugier erlaubt. Die Geschichten der Comödie sind freylich nicht wahr, aber darum auch noch keine Lüge: denn man hält sie auch nicht für wahr. Sie sind Geschichte aus einer andern Welt.

Anm. Aus dieser Art des Vergnügens folget doch, daß man den Gebrauch der Erdichtung einzuschränken habe. Denn man kann sich an die plötzlichen und stärkern Abwechselungen der Fabel so gewöhnen, daß einem dadurch die historische Speise der Neugier unschmackhaft wird, welches oft das Unglück der Frauenzimmer ist, die sich den Geschmack durch Romanen verdorben haben.

Jesus hat sich selbst in seinem Unterricht der Fabel bedient, und zwar eben, um Attention zu erwecken, Marc. IV, 33. Dies Stück des Vergnügens kann demnach kein Christ sündlich nennen.

2) Nachahmung, diese grosse Quelle des Vergnügens, die sonderlich in der Mahlerey so kenntlich wird, wenn genaue Gemählde auch der ekelhaftesten Dinge gefallen.

Dies Vergnügen entstehet theils aus Bewunderung der Kunst, theils weil durch Nachahmung eine neue Idee aus zweyen zusammengesetzt wird, nehmlich etwas, das viele Aehnlichkeit mit einer grössern Sache, und doch eine kenntliche Unähnlichkeit, verbindet.

Der Mensch ist das Thier, das die Natur zur Nachahmung bildete, und eben durch Nachahmung unzählige Dinger, die es siehet, über alle Thiere zu erheben suchte. Eben deshalb aber hat die Natur mit der Nachahmung ein Vergnügen, davon wir weiter keinen Grund

angeben können, sondern es nur fühlen, verbunden. Selbst der Hinkende, selbst die unangenehme Stimme, gefällt in der Imitation. Schon das Kind freuet sich über die Imitation. In diesem Triebe kommen uns wirklich die Affen am nächsten. Es mag ehrwürdig seyn, oder nicht, so ist es einmahl unsere Natur: und ohne den starken Trieb der Imitation würden wir nicht werden, was wir sind, und nicht einmahl das Reden, geschweige denn viel andere Dinge, lernen.

3) Affect. Selbst der traurigste ist uns angenehm in der Nachahmung, da er uns nur sanft afficirt, weil wir doch wissen, die Geschichte sey nicht reel.

Ausserdem hat Fabel und Comödie auch ihren Nutzen. Fabel und Tragödie stellen der Fantasie die Folgen des Lasters weit lebhafter vor, als die Historie es thun kann: denn in wahren Geschichten werden die Folgen der Dinge durch so viele Incidentia unterbrochen, daß man die natürlichen Folgen nicht völlig rein sieht. Die Comödie macht wenigstens einige Arten der Laster lächerlich, und sobald sie das sind, hat man viel gewonnen: man braucht alsdann gegen sie beynahe kein Gesetz, und kann seinen Kampf gegen andere Laster sparen. Dabey muß man freilich zugestehen, daß die Comödie nicht alle Laster glücklich bestreiten kann, ein Einwurf, den Rousseau gegen sie macht. Aber genug, wenn sie nur gegen einige brauchbar ist. Wir verlangen ja an ihr kein Universale. — — Gewisse Romanen in Richardsons Geschmack und

Voll-

Vollkommenheit geben der Tugend, sonderlich des andern Geschlechts, eine Hülfe, die sie von keiner bisherigen Comödie oder Tragödie erwarten kann. Denn sie stellen die Gefahr gewisser für gleichgültig gehaltenen Schritte so vor, daß das schöne Geschlecht es liest, einsieht, und sich hütet. Es kannte sonst gewisse Gefahren gar nicht; sonderlich die in grossen Städten: und aus Mangel dieser Kenntniß gehet manche Tugend verlohren. Nicht alle Romanen sind von der Art. Man hat lasterhafte, andere die zu sehr die Imagination zur Liebe anfeuren, ob sie gleich nicht lasterhaft sind, andere zu schleppende und wäßrige, und die besten Französischen sind mit dem Klosterleben und der retirade du monde so wunderlich durchwebt, daß sie den Abergläubigen zum Kloster d. i. zum Unglück reitzen, und den Protestanten wegen dieses letzten Schattens nicht bessern können, da ihm ihre ganze Moral thöricht vorkommen muß, und blos die Scene gefällt. Es ist schwer eine Pamela und Clarissa zu schreiben, aber solche Erdichtungen sind ein gröſſer Verdienst um die Sitten, als wenn ich eine Moral schreibe.

Es ist Schade, daß wir in dem Geschmack gar keine Comödien und Tragödien haben. Theils ist die Unität von Ort und Zeit, und der Zwang von einer willkührlich bestimmten Anzahl der Aufzüge, schuld daran, theils ist es schwer, ohne die Delicatesse zu verletzen, das in die Tragödie zu bringen, was Richardson in der Clarissa hat: theils hat die Tragödie zwar geschickte Leute, aber noch keinen Richardson gehabt.

Die Haupteinwendungen gegen die Comödien pflegen zu seyn:

a) es sey eine Zeitverschwendung.

Antw. Ich will nicht blos den Nutzen entgegen setzen; sondern mich nur darauf berufen, daß auch das Vergnügen Zeit erfodere.

b) die christliche Moral sey hinlänglich zu Ausrottnng der Laster.

Antw. 1). Die Cömödie soll nicht blos nutzen, sondern auch vergnügen.

2) Unsere Neigung zum Bösen ist so groß, daß man kein Hülfsmittel verachten darf, so die Feinde, die wir bekämpfen müssen, verringert.

3) Nicht alle Gefahr der Tugend zeigt die Moral an.

c) In die Comödie sey stets Liebe eingemischt, die ein böses Beyspiel gebe.

Antw. In lasterhaften Comödien! — — In tugendhaften giebt sie ein tugendhaftes Beyspiel.

In der Geschichte ist auch überall Liebe eingemischt, ja selbst in der Bibel. Und doch hält man weder das Lesen der einen noch der andern für lasterhaft.

Unterredungen bey denen man weiter keinen Zweck hat, zu nützen, sondern blos zu unterhalten, und die der strenge ascetische Moralist aus einem Misverstand der Sprache mit dem biblischen Nahmen der unnützen Reden beleget, desgleichen Scherze, tragen viel zum Vergnügen und Unterhaltung bey.

Einige

Einige traurige Moralisten haben sie aus Misverstand von zwey Stellen der Bibel, wo von sündlichen Worten die noch dazu Lügen sind, und obscenen Scherzen die Rede ist, Matth. XII, 36. Eph. V, 4. zur Sünde machen wollen: und wenn man dies Verbot zu weit treibt, so werden zuletzt wenig Reden erlaubt bleiben. Wirklich die Superstition hat es so weit getrieben, daß ein Mönchsorden weiter keine Unterredung gestattete, als, Frater memento mori. (Die unnützeste unter allen, wenn sie so oft widerhohlt wird.) Doch man darf nicht denken, daß blos so finstere Moralisten die überflüssigen und entbehrlichen Worte zur Sünde machen: ein grosser Theil der polirten Welt thut es auch, der immer gegen die Medisance eifert; z. B. die Vertheidiger der beständigen Spielgesellschaften, die nichts zu reden wissen, und sonderlich einige Frauenspersonen, die vielleicht, weil sie sich bey Erzählung der histoire scandaleuse übel befinden, so strenge gegen die Medisance sind, (ihre eigene ausgenommen.)

Es verdient also diese von so verschiedenen Seiten her bestrittene Art der Vergnügung wohl untersucht zu werden.

Ist ein Vergnügen erlaubt, so können Reden, die blos zur Unterhaltung und sonst zu nichts dienen, und Scherze, an und vor sich nicht von der Moral verboten seyn, falls sie nur keinen Schaden anrichten.

Man setzt ihnen die Kürze und den Werth der Zeit entgegen, und siehet es als die häßlichste

Verschwendung an, die Zeit vertreiben zu wollen. Man saat: nie hat man der Zeit zu viel! Sie ist ein Schatz den man sparen soll. Allein wem ist das Langwähren der Zeit unbewußt? Wir haben doch einige Zeiten, die wir nicht wohl zu etwas nützlichen anwenden können; und auch dem Vergnügen gehört Zeit. Die zum Vergnügen angewandte Zeit macht uns geschickt, die folgenden Stunden ernstlich anzuwenden. Der natürliche Trieb zu reden und zu hören, ist eine weise Einrichtung der Natur, und Gottes: ohne ihn, und wenn wir blos redeten, wo wir den Nutzen zum voraussehen, würde das menschliche Geschlecht minder gesellig seyn, und viele wahrhaftig nützliche Nachrichten, deren Nutzen den Hörenden und Erzählenden unbekannt ist, die sie aber jetzt zum Zeitvertreib mittheilen, würden unbekannt bleiben, wenn nicht der Strom von 1000 unnützen Erzählungen das unbekannte Goldkörnchen einer einzigen nützlichen bey sich führte. Es hat hier die Natur eben eine solche weise Verschwendung angewandt, als in der Körperwelt, z. B. bey viel 1000 überflüssigen Blüten deren die meisten abfallen: und doch den Ueberschuß, den sie verschwendet, nicht ganz unnütz gelassen, sondern ihn dem Vergnügen destinirt.

Eben dies gilt auch zur Vertheidigung der Unterredungen, die Fehler von andern zum Vorwurf haben, und die man Medisance nennet. Wären sie nicht, so erführe man nicht, vor wem man sich in Acht zu nehmen hat, und niemand unterliesse das Böse aus Scheu vor dem Tadel des Publici.

Scherz

Scherz bestehet in unerwarteten Verbindungen gewisser Ideen, die zum Lachen bewegen. Ist dies letzte nicht, so sind das bisweilen sehr ernsthafte Sprüche, die man bey einer kleinen Abänderung Scherze nennet.

Diese Scherze können an und vor sich nicht sündlich seyn. Denn das Lachen, dazu sie bewegen sollen, ist so wenig lasterhaft, daß es vielmehr ein Unterscheidunsstück der menschlichen Natur von den Thieren ist. Selbst die Bibel hat Scherze, sonderlich Christi Reden und Pauli Briefe. Blos der Mensch ist animal risibile, und andere Thiere können nur die eine Hälfte vom Lachen, z. B. die Verziehung des Mundes allein, oder den Ton allein, nachahmen, ohne wirklich zu lachen. Dies was uns die Natur vor den Thieren zum vorausgegeben, und uns allen von Kindheit auf eingepflanzt hat, kann doch wohl nichts tadelhaftes seyn. Selbst der Theologe kann nicht sagen, daß es vom Sündenfall entstanden sey: denn sonst müßte vorhin der Mensch nicht haben lachen können, d. i. ganz eine andere Construction der Muskeln gehabt haben.

Der Scherz muntert das Gemüth auf. Er hat aber auch den Nutzen, einige Wahrheiten lebhafter zu machen, und gewisse Unwahrheiten auf einmahl zu demasquiren, und zu entkleiden.

Auch dies Vergnügen der Discourse kann freilich übertrieben werden, z. B.

wenn man stets plaudern will und kein anderes Vergnügen kennet, oder die Zeit damit verdirbt;

wenn man andere Fehler aus Bosheit oder Schadenfroheit erzählt;

wenn man stets scherzet, oder, da einen die Natur nicht dazu gebildet hat, forcirt scherzt, oder grob, beleidigend, unflätig.

§. 48.

Ehre.

Ehre ist, die gute Meinung anderer von uns, daher sie ben den Griechen sehr wohl ΔΟΞΑ genannt wird. Es ist unrichtig, wenn andere die Ehre in dem Inbegriff oder Menge unserer Vollkommenheiten setzen: diese verdienen Ehre, sie sind es aber selbst noch nicht. Von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ist dies gewiß: wollte man aber auch den verachten, so wird man mir doch eingestehen, daß unsere Vollkommenheiten von andern erkannt werden können, und daß diese Erkenntniß mit einem Nahmen benannt werden dürfe. Der Nahme ist nun im gemeinen Leben Ehre, und er soll es auch in meiner Moral seyn. Wer kann dagegen etwas einzuwenden haben? Wer von den Vollkommenheiten selbst redet, der redet von einer andern Sache.

Die Ehre ist ein Gut. Wäre nichts als der bey allen Menschen sich findende Trieb der Ehrliebe, und Scheu vor der Schande, und bestünde

stünde aller Werth der Ehre in der Einbildung; so würde sie doch nicht aufhören, ein Gut zu seyn. Denn ihr Besitz erwecket doch ohne Zweifel Vergnügen, und ihr Mangel Misvergnügen. Sie wäre doch eben so gut, als diejenigen Empfindungen des Geschmacks, die uns sonst nicht vollkommener machen, als daß sie uns gefallen. S. Gedanken von der Sünde S. 510 f.

Zu dieser allgemeinen Schätzung der Ehre als eines Gutes, trägt wohl vermuthlich dieses ein grosses bey, daß wir ohne Ehre zu haben selbst kaum gut von uns denken, und uns gewisse Vollkommenheiten, die wir wünschen, zuschreiben können. Denn da wir in unserer eigenen Sache partheyische Richter sind, so muß unser eigen Urtheil uns verdächtig vorkommen, so lange es nicht durch das Urtheil anderer unterstützt wird. Z. B. das Frauenzimmer, das sich selbst vor schön hält, und von niemanden angebetet oder für schön erklärt wird, muß, wenn es nicht thöricht ist, in seine Schönheit ein Mistrauen setzen: und eben so bey Verstand und andern Vollkommenheiten. Wenigstens hält sich jeder Dumme für klug: und es ist ein Merkmahl des Dummkopfs, sich selbsten und niemanden sonst als klug vorzukommen, obgleich dies Merkmahl einige Ausnahmen leidet. Eben daher ist nun die Ehre für jeden Klugen eine überaus sanfte Sache, weil er durch sie erst beruhiget, und vergewissert wird, er habe das, was er zu haben meint, welche Meinung ohne die Beystimmung anderer doch nur ein Delirium wäre. Derjenige Philosophe, der alle seine Ehre in sich ha-

ben will, verstehet entweder nicht was er saget, oder er ist sich so suffisant, daß er sich z. B. für klug, angenehm, tapfer, wohlgewachsen, schön, halten, und an seiner Meinung nie zweifeln will, wenn gleich andere sagen, er sey, wahnwißig oder einfältig, unangenehm, feig, ein Zwerg, verwachsen, häslich. Das hieße denn doch wohl, von Eigenliebe und Hochmuth toll seyn.

Allein die Ehre thut uns nicht nur an und vor sich sanfte, oder kommt uns als ein Gut vor, sondern sie ist zugleich ein Mittel zu allen Gütern der sichtbaren Welt: z. B.

1) zur Sicherheit vor Beleidigungen. Wen man nicht für herzhaft, oder dem Publico werth hält, wird man aus Muthwillen oder Absichten beleidigen.

2) zur Erhörung unserer Liebe bey dem andern Geschlecht.

3) zum Genuß der Gesellschaft und des Umganges mit andern:

4) oft zum Unterhalt. Hat der Handwerksmann, ja der Tagelöhner, nicht so fern Ehre, daß man glaubt, er mache die Arbeit gut, und sey dazu tüchtig, stehle auch nicht, oder der Kaufmann, er gebe gute Waare und betrüge nicht: so wird es ihnen an Unterhalt fehlen. Und so gehet es in allen Ständen. *Vita et honor pari passu ambulant*, (d. i. sind gleich zu schätzen) ist in manchen Fällen wahr. (Von der Sünde S. 511.)

Wir

Wir haben daher Recht, Ehre zu suchen, und uns über deren Besitz zu erfreuen. Ehrliebe und Ambition ist kein Laster, sondern ein lobenswürdiger Trieb: und das Gegentheil davon, sowohl Niederträchtigkeit, als Verachtung aller Ehre, abscheulich und menschenfeindlich.

Dieser allgemeine Trieb, zu dessen Entstehung die Natur selbst eine Anlage gemacht zu haben scheint, ob er gleich auch grossentheils aus der täglichen Bemerkung des Nutzens der Ehre würde entstanden seyn; dieser Trieb, den sie sogar einigen Thieren eingeprägt, und zur Triebfeder ihres Gehorsams (bey Pferden,) Menschenliebe (bey Hunden,) und Tapferkeit gemacht hat: ist wirklich an und vor sich einer der tugendhaftesten und edelsten Triebe. Abhandl. von der Sünde S. 514. Ein Gut, das ich über alles schätze, und oft meinem Leben vorziehe, ist von dem freyesten Urtheil meiner Nebenmenschen dependent: (denn wenn ich gleich äussere Zeichen und Bekenntnisse der Ehre erzwingen kann, so kann ich doch nie durch Gewalt oder Persuasionen die wahre Hochachtung gegen mich zu wege bringen. Und ohne diese gefallen jene äussere Zeichen nur halb, und sättigen die betrogene Ehrliebe nicht, die bald merkt, daß sie erzwungen sind.) Hievon ist nun die natürlichste Folge, daß die Ehrliebe eine starke Triebfeder wird, alles zu thun, was andern Menschen gefällt: und die Ambition ist ein Zwang, die Pflichten gegen andere zu erfüllen, so wie etwan die Wollust, Kinder zu zeugen. So gar, man bemerkt, daß die Strafen, die die Ehre nehmen

men, nachher gemeiniglich den Verbrecher zum ganz vollkommenen Bösewicht machen, weil ihn die Ehre nicht mehr zurückhält, daher man sie auch wo nicht abgeschaft, doch seltener gemacht hat. Mos. Recht §. 236. Schon Salomon hat die richtige Anmerkung, Armuth mit Schande verknüpft, mache den ganz zügellosen hominem perditum: Sprüchw. XIII, 18. sie ist aber auch philosophisch wahr. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß durch eine falsche Einbildung von dem was Ehre bringt diese Triebfeder auch oft böses bewirket: allein dies ist ein Misbrauch; und bey allem ihrem Misbrauch wird sie immer mehr nützliches für andere Menschen wirken, als sie schadet. Denn niemand wird in allen Stücken falsche Begriffe von der Ehre haben, noch sich wider den sensum communem einbilden, daß andern das alles schön dünke, was sie beleidiget, ob er gleich in einzelnen Stücken irret. Nirgends thut wohl die Ehrliebe mehr Schaden, als im Gehirn des Conqueranten: allein es ist doch nur die falsche Ehre, und die damit verbundene Achtung für wahre Ehre mässiget den Schaden, macht sie menschlich, gnädig, grosmüthig ꝛc. Man bedenke dagegen, was für ein Ungeheuer ein entreprenanter Mensch von grossen Eigenschaften seyn würde, der keine Ehrliebe hätte? ja was wir täglich für ungeheure Begierden erfüllen, oder mühsam durch Moral und Religion bestreiten müßten, wenn nicht unsere Dependenz von dem Urtheil des Nächsten sie erstickte, ehe sie aufkeimen. Die recht grossen und ungewöhnlichen Handlungen der Helden, der Gesetzgeber, der Gelehrten in Erfindung

dung der schweren oder verhaßten Wahrheit, haben meistens keinen hinlänglichen Trieb auser Ehrliebe. Zu einigen giebt die Moral noch keine Befehle, da sie keine einzelne Pflichten für das und das Individuum auflegt: z. B. sie verpflichtet niemand, in der gefährlichen Zeit, da ganz Europa sich dagegen verschworen hat, König von Preussen zu seyn und den Sturm auszuhalten: nicht, der Gesetzgeber eines wilden Volks zu werden: nicht, die Irrthümer der herrschenden, mit Scheiterhaufen drohenden, Religion zu bestreiten.

Die ehrliebendsten Gemüther sind daher ordentlich die edelsten: und unter allen Lastern ist so gar die übertriebene Ambition noch das, so uns weniger bey andern herunterseßt, eben weil so viel gutes dabey ist, und diese stolze Schwachheit uns, wenn wir auch Könige sind, alle zu Knechten macht.

Selbst Gott verlangt von uns Ehre, und die Bibel stellet ihn als eifersüchtig für seine Ehre vor, ob wir gleich nicht sehen können, was sie ihm nüßet: ich darf daher Ehrliebe, diesen Trieb göttlicher Handlungen, nie ganz verwerfen. Wendete man ein, Gott verdiene Ehre, wir aber nicht, so antworte ich: wir verdienen auch Ehre, und sind nicht vollkommen böse. Die Bibel will doch auch, wir sollen die größte Ehre suchen, die bey Gott, Joh. XII, 43. Röm. II, 7.

Die Moral sucht daher

1) nicht, unsere Achtung für die Ehre zu dämpfen. Sie macht sie nur vernünftig.

2) nicht,

2) nicht, die Ambition auszurotten, sondern sie zu mässigen, und auf die reelleste oder grösseste Ehre vorzüglich zu richten.

Phil. IV, 8. Röm. XIV, 18 Sprüchw. XXII, 1. wird Ehre dem Reichthum vorgezogen.

Die Moral giebt mir also den Befehl: suche Ehre als ein grosses Gut: überklügele nicht die natürliche Ambition, und suche nicht, durch vernünftige Betrachtungen sie auszurotten, oder durch witzige Gedanken dir lächerlich zu machen. Wenn man diesen Befehl nicht befolgte, so würde man entweder eine unbrauchbare Maschine ohne hinlängliche Triebfeder, oder, falls man activ ist, ein Ungeheuer werden. Indessen zum Glück kann nicht leicht jemand unterlassen, ihn zu befolgen. Die welche am meisten über die Ehre schmälen und satyrisiren, sind gemeiniglich am begierigsten, und wohl selbst auf den Nachruhm. Sie üben das Gebot der Moral practisch, und bestreiten es theoretisch, oder witzig: und das macht sie zu Menschen.

Ferner: findest du eine Neigung, andere Güter niedriger Art, z. B. Geld, der Ehre vorzuziehen, so siehe es als ein Laster an. Es heißt, Niederträchtigkeit, und macht dich zum Menschenfeinde: du verlierst auch vermuthlich, blos nach dem Nutzen gerechnet, wenn du die Ehre dem Gewinst aufopferst. Kämpfe also gegen diese Niederträchtigkeit.

Endlich

Endlich: sey nicht so stolz, daß du dir einbildest, alle andere Menschen seyn zu einsichtslos, als daß Ehre von ihnen ein Gut seyn könne. Diese Verachtung des menschlichen Geschlechts und seines Urtheils, die daraus entsteht, weil man sieht, daß das Publicum oft blind urtheilt, zeiget doch zu viel Vertrauen auf sein eigenes Urtheil an; gerade so viel, als der völlige Dummkopf hat: und gesetzt man urtheile zu Anfang und bisweilen von sich selbst recht, und das Publicum unrecht, so wird man doch nicht immer so richtig urtheilen. Endlich vergißt man bey diesem Hochmuth, wie sehr abhängig man von dem übrigen menschlichen Geschlecht und seiner guten Meinung sey. Kein König, kein Despote, ist dieser Dependenz entwachsen. Der Gehorsam und Eifer seiner Unterthanen, die Tapferkeit und Siege seiner Armee, die Handlungen seiner Nachbaren, hängen davon ab, nicht was wahr ist, sondern, was sie von ihm denken.

Dabey befiehlt die Moral, die Ehre grössern Gütern nachzusetzen. Selten findet sie zwar grössere Güter anders, als in jener Welt: wenigstens, so lange gleich viel Ehre gegen gleich viel von einem andern Gut abgewogen wird, und dies andere Gut nicht selbst ein Mittel zur Ehre ist, welches letzte oft bey dem Gelde eintritt. — — Ferner: die grössere Ehre der geringern vorzuziehen, richtige Begriffe von der Ehre zu haben, sie durch rechtmässige Mittel zu erlangen, nicht eine unmögliche und ungemässigte Ehrbegierde zu haben. Wenn ich gegen diese Einschränkungen handele,

bele, so entstehen daraus die Laster, Ehrgeiz, Stolz, thörigter Stolz ꝛc. von denen sogleich.

Auch Zeichen der Ehre anzunehmen, folglich auch andern zu geben, ist erlaubt. Der Rang ist nicht, wie einige vorgeben, schlechterdings ein Nichts und Tohrheit. Vor manchen übeln Begegnungen sichert er uns, giebt uns Zutritte die wir sonst nicht haben. Es ist doch klar, wenn ich auf Reisen bin, und nur in ein Wirtshaus abtreten will, so habe ich Vortheile vor dem Dorfschulmeister, und der Geheimte Rath hat sie vor mir. Der Rang ist ein Stempel, den uns das Publicum aufdrückt, und an dem etwas von uns sogleich kennet. Er ist zwar bisweilen falsch, selbst denn aber hilft er, und er ist nicht immer falsch. Wer Zeichen der Ehre als unvernünftig tadelt, weil sie nicht natürlich sind, (z. B. die Quaker das Hutabziehen) der setzt zum voraus, alle willkürliche Zeichen seyn thöricht. Und doch bestehen unsere Sprachen aus Worten, die fast alle, nur die onomatopoeetica ausgenommen, willkührliche Zeichen sind. Vor der Algebre und ihrem x. y. z. muß sich ja ein solcher sorgfältig hüten. — — Und doch sind die meisten Zeichen der Ehre und des Standes vernünftiger, als man Anfangs denkt: Z. B. kostbare Kleidung. Gesetzt, sie vermehret die Schönheit des Ansehens nicht, wie sie doch nicht selten thut: so ist sie doch ein Zeichen, daß ich mehr Geld habe als andere. Geld ist in der That ein Rechnungszeichen und Obligation des menschlichen Geschlechts, daß ich so und so viel zu fodern habe: ordentlicher Weise

ist

ist also doch mehreres Geld ein Beweis, daß ich mehr gearbeitet habe, als andere, oder durch edlere Arbeiten das übrige menschliche Geschlecht zu meinem Schuldner gemacht habe, oder, daß dies solche gethan haben, die mich sehr liebeten: (meine Vorfahren.) Und überdem werden wir noch unten sehen, daß Geld ein Mittel zur Ehre ist.

Hingegen wird die Ehrbegierde zum Laster,

1) wenn sie überrrieben ist. Dies kann auf dreyfache Weise geschehen.

a) Wenn ich zu viel Ehre verlange. Dies ist so oft das Laster unter Gelehrten, das einen ehrgeitzigen zum Feinde, zum schielenden Feinde aller Gelehrten macht, die mehr Celebrität haben, als Er.

Der höchste Grad der Ehre unter Menschen ist per rei naturam nur Einem möglich, und vielleicht weiß der Eine nicht einmahl, daß er ihn erreichet hat, und genießt ihn folglich nicht. Daher würde diejenige Begierde nach Ehre, die mit nichts als der höchsten Stuffe zufrieden wäre, und bey welcher

nec ferre potest Caesarve priorem,
Pompejusve parem,

allen zur Folter gereichen, und ein bellum omnium contra omnes erregen. Ich soll bedenken, daß alle Menschen eben das Recht haben, als ich, sich die höchste Ehre zu wünschen: da aber dies Gut doch nur Einer be-

sitzen kann, so soll ich auch ohne dasselbe glücklich seyn können. Von Mäßigung der Ehrbegierde handelt der 131ste Psalm.

Die Natur selbst hat hierin unsern Trieb sehr gemäßiget. So sehr man Ehre liebet, so leicht ist man doch mit einer niedrigen Staffel derselben zufrieden. Nur wenige ausnehmend große Geister fühlen Unlust dabey: allein auch die können ihre Begierden durch Weisheit mäßigen. Nimt ihnen auch das Glück eine bereits erlangete Ehre, so kann dadurch ihr Aestimium einer mittelmäßigen Ehre, die sie behalten, wachsen, und ihre Ehrbegierde zu ihrer eigenen Ruhe gemäßigt werden.

Selten wird freilich einer gerade die höchste Stuffe der Ehre verlangen: allein auch das ist schon eine Thorheit, wenn er eine größere verlangt, als er erreichen kann. Der Fall ist wieder doppelt:

entweder verlangt er übermäßige Ehre, allein er verlangt zugleich, sie zu verdienen. Diese Begierde kann gut seyn: und die Quelle heroischer Tugenden werden, nur muß sie nicht zu heftig seyn, daß sie mich unglücklich macht, wenn ich sie nicht erreiche.

Oder er verlangt mehr Ehre, als er verdienet, d. i. er verlangt, daß sich die

Welt

Welt an ihm irren soll. Und das ist der häufigere Fall.

Dieser Irrthum wäre freilich vor mich ein Glück, wenn er nur nicht andern schädlich ist: und das wird er doch gemeiniglich, z. B. wenn ich für einen guten Medicum oder General angesehen würde, ohne das eine oder andere zuseyn. So bald dieser mir glückliche Irrthum andern schädlich wird, so ist es doch eine Ungerechtigkeit, ihn zu wünschen: so lange aber das nicht eintrit, so sehe ich zwar wol etwas beschämendes, aber noch nichts unrechtes oder lasterhaftes, in dem Wunsch, daß andere meine Fehler nicht wissen, und mir Vorzüge beylegen mögen, die ich nicht habe. Ich kann ja meine Fehler dissimuliren: wiewohl diese Dissimulation gefährlich, und nur im äußersten Nothfall zu gebrauchen ist. Denn wenn andere vorhin besser von mir gedacht haben, und nachher das Gegentheil gewahr werden, so habe ich Schande. Zudem ist es immer für mich eine innere Demüthigung und Qual, wenn sich meine Ehre auf anderer Irrthum gründet.

Wenn ich aber gar die Lüge gebrauche, mir Ehre zu erwerben, so ist die Lüge Sünde: und dis Laster nennet man, Prahlerey.

Wenn ich meyne, mehr Ehre zu verdienen, als ich wirklich verdiene, und sie deshalb verlange, so nennnt man es, Stolz. Er

entsteht aus Dummheit, oder doch aus Unwissenheit, da ich das, was außer mir ist, nicht kenne: z. B. wenn der Gelehrte blos seine Disciplin, in der er groß ist, kennet, und deshalb stolz ist, weil er von den übrigen Wissenschaften, und andern Verdiensten darin, keinen Begriff hat. Dieser Stolz macht uns unruhig, und allen andern Leuten, die wir in Ehren sehen, zum Feinde. Das Gegentheil davon ist, Bescheidenheit, *modestia*, Demuth. Diese würde eigentlich seyn, wenn ich gerade so viel Ehre, und nicht mehr, verlange, als ich verdiene. Weil wir aber selbst über eigene Verdienste partheyische und verdächtige Richter sind, so ist das vernünftigste, weniger Ehre zu verlangen, als wir verdienen, oder doch zu verdienen meinen. Diese Klugheit hat gemeiniglich den Nahmen, Demuth. Sie trägt zur Ruhe, und zur Liebe des Nebenmenschen viel bey, denn diesen hasset man leicht, wenn er uns die Ehre abschlägt, die wir zu verdienen meinen. Diese Tugend ist desto vernünftiger, weil doch unsere eifrigste Prätention keine Ehre erzwingen kann, und andere nicht einmahl ein officium perfectum haben, uns so hoch zu schätzen, als wir wirklich sind. Denn andere können sich ja von uns irren, ohne daß wir es übel nehmen können, und es ist ihnen wol unmöglich, ihren Irrthum zu corrigiren. 1 Petr. V, 5. 6. Röm. XII, 3. ff. Die Betrachtung wie klein alle Ehre dieser Welt gegen die Ehre

jenes

jenes großen Tages, und der andern Welt sey, — — ferner, unserer großen Unwürdigkeit, und das Bewustseyn unserer Sünden, erleichtern die Demuth.

b) Wenn ich Ehre grössern Gütern vorziehe, z. B. der Glückseeligkeit des zukünftigen Lebens: oder, einen Titel, einen Rang, der nur ein sehr kleiner Theil der Ehre ist, dem gewissen Einkommen, oder einer zu meiner Glückseeligkeit wichtigern Heyrath, die mir vielleicht mein ganzes Leben versüssen könnte. Dies Laster hat keinen besondern Nahmen: einiges davon verstehet man unter lächerlichem Hochmuth.

c) Wenn ich die Ehre so hoch schätze, daß ich meine αὐτάρκειαν dabey verliere.

Bey dem Verlust der Ehre muß ich noch immer mich damit trösten können, daß ich sie verdiene. Ich muß bedenken, Leute können irren, und es ist unmöglich ihnen manche Irrthümer zu benehmen, folglich ist Ehre ein Gut, so mir, und dem Besten, mangeln kann. — — Ferner die Meinungen der Leute sind so veränderlich, und hängen so vom Zufall, und doch zugleich vom Verdienst ab, daß Hoffnung ist, ich werde künftig die Ehre erlangen, die mir jetzt entzogen wird.

Hieraus fließt zugleich die Pflicht, gegen die nicht rachgierig zu seyn, oder zu hetfig zu

zürnen, die nicht gut von uns denken: denn durch alle Rache werde ich keine bessere Meinung erzwingen. Exempel Christi, der viel mehr Ehre verdiente als wir: Hebr. XII, 2. der Ausdruck ist wahr und groß, er verachtete die Schande. Und wie viel müssen grosse Herren nicht blos ehrenrührige Gedanken, sondern auch Nachreden leiden? Sie zu rächen, wäre das Werk des Tyrannen. Sich zu schlagen, wie der junge Herr, dazu reichten die Knochen der Hände nicht hin, wenn sich auch niemand wehrte. — Was muß der grosse Gelehrte dulden? Sich zu verantworten, hieße Insuffisance und Mistrauen gegen sich selbst; und am Ende wäre es nur ein Hanengefechte, darüber andere lachen, und beide Theile verachten. — — Wer viel Ehre hat, muß viel widrige Urtheile leiden: wem die noch zu ungewohnt sind, der ist ein homo obscurus. Will er das nicht seyn, so lerne er Schande verachten.

Die Rache, ja die Feindschaft würde ungerecht, thöricht, und niederträchtig seyn,

ungerecht, weil der andere vor seine Meinung nichts kann.

thöricht, weil Feindschaft und Rache den andern nicht bewegen, besser von mir zu denken.

nie-

niederträchtig, weil ich durch ein Mittel Ehre suche, welches ein Geständniß enthält, daß es mir an bessern Mitteln zur Ehre fehlt.

Ein anderes ist es, wenn jemand boshaft meine Ehre kränkt, und wohl gar Lügen gegen mich auszubreiten sucht. Das verdient caeteris paribus Rache.

Unsere Begierde nach Ehre zu mässigen, und also diese Laster zu vermeiden, kann viel beytragen, wenn man das precarium der Ehre bedenkt, und von welchem Zufall, und von wie schwacher Leute Urtheilen, sie abhängt. Ich kann mich daher wohl über das nichtige der Ehre, und über die wunderlichen Mittel, dadurch sie ofterhalten wird, mosquiren, um ihrer entbehren zu können, und ihren Werth nicht zu hoch zu setzen: nur muß ich sie nicht verachten oder aus der Zahl der Güter ausstreichen.

Ferner kann diese Verachtung nützlich seyn: wer viel Ehre hat, von dem wird gemeiniglich auch viel nachtheiliges gedacht. Bin ich sehr vielen bekannt, so werden immer welche auch unrecht von mir denken; und von wem niemand übel denkt, der ist gewiß obscur. Könige, Helden, grosse Gelehrte, müssen bey ihrem Ruhm viel nachtheiligere Urtheile von sich fällen lassen, als minder geehrte.

2) wenn sie irrig ist: d. i.

a) wenn ich für Ehre halte, was keine Ehre ist, z. B. Siege überhaupt, unrechtmässige Conqueten. Diese sind kein Mittel, mir die Hochachtung der Leute zu erhalten: wenigstens werden andere den ungerechten Sieger verachten, wenn der Pöbel ihn bewundert, und durch Tapferkeit und Klugheit hätte er eine viel reinere Ehre erwerben können, ohne ungerecht zu seyn. Hätte Alexander nach Eroberung des Persischen Reichs seiner Conqueten-Sucht Schranken gesetzt, so hätte er in der That mehr Ehre, und wäre nicht von der Nachwelt für halb unsinnig gehalten.

Damit ist nahe verbunden, wenn ich eine kleine Ehre sehr hoch und unentbehrlich achte, und darüber die ἀυτάρκειαν verliere. Mancher Professor ist in Ansehung des Applausus ein sich selbst nagendes lächerliches Beyspiel davon. Man bedenke, wie er oft erhalten wird, wie schlecht geurtheilt wird, von was vor Zufällen er abhänget, wie klein die Ehre ist, wenn Leute einen, der vielleicht noch dazu umsonst liest, hören, so würde man weniger darnach fragen.

b) Wenn ich eine unvernünftige Prädilection für eine gewisse Art von Ehre allein habe. Hieraus entstehet eine ganze Brut

von

von Lastern, die die Moral nicht alle erzählen kann.

c) Wenn ich Zeichen der Ehre eben so liebe, als die Ehre selbst; z. B. Rang, Titel, Kleidung ꝛc.

Einige bekommen gegen blosse Zeichen der Ehre eine solche Passion, daß sie wahre Ehre ihnen aufopfern werden.

d) wenn ich geringere Ehre der grössern vorziehe: oder Ehre und Meinung der Menschen meiner Pflicht. Joh. XI, 43.

e) wenn ich thörichte Mittel anwende, Ehre zu erlangen. Sonderlich gehört hieher, das, wenn es auch wahr ist, doch unanständige Eigenlob, so das decorum verletzt, und desto offenbahrer ein Laster ist: weil es gerade das Gegentheil meines Zwecks bewirkt, und mich verächtlich und verdrießlich macht. Blos in einem seltenen Nothfall ist es erlaubt und anständig. 2 Cor. XI, 1. 16-20.

§. 49.

Nachruhm.

Nachruhm oder Unsterblichkeit des Nahmens ist eine besondere Gattung von Ehre, die eine eigene Betrachtung verdient.

Sie giebt alle die Vortheile nicht, die ich oben von der Ehre erwähnt habe. In unser jetziges Leben kann das keinen Einfluß haben, was man künftig von uns denkt und spricht: und wenn wir todt sind, so ist nicht begreifflich, was der Nachruhm alsdenn in unsere Umstände für einen Einfluß haben könne, sonderlich die blosse, vielleicht mit gar keinem Lobe begleitete Erinnerung unseres Nahmens. Wissen wir, ob wir nach dem Tode in einer andern Welt von dem Nachricht haben werden, was man in dieser Welt von uns spricht? und wenn wir sie haben, werden wir noch auf die Urtheile solcher Richter, die in einer viel niedrigern Sphäre sind, nnd uns nicht helfen oder schaden können, attendiren? Jetzt aber und zum voraus kann niemand seinen Nachruhm wissen, und sich daran vergnügen: denn von der grössern Hälfte denkt die Nachwelt anders, als die Neben-Welt. Man lasse hier nur die Schriften der Gelehrten die Musterung passiren. Wie wenige sind geblieben, die bey Lebzeiten des Verfassers angebetet wurden:

Ein Auctor schrieb sehr viele Bände
Und ward das Wunder seiner Zeit.
Der Journalisten gür'ge Hände
Verehrten ihm die Ewigkeit. —
— — das Wunder seiner Zeit
Kam in 10 Jahren aus der Mode,
Und seine göttliche Methode
Hieß eine bange Trockenheit.

Gellert hatte, da er dies schrieb, Wolfen im Sinn: aber wie viel andere sind eben so? Baumgarten, Mosheim, ꝛc.

Und doch stellet ein allgemeiner Trieb des menschlichen Geschlechts uns beides, Nachruhm so wohl, als beständige Nennung unsers Nahmens, wie ein sehr grosses Gut vor. Mancher tröstet sich so gar über den Verlust der Ehre in seiner Zeit, mit der Hoffnung, die Nachwelt werde ihn besser kennen: der Märtyrer, der jetzt Uebelthäter oder Kätzer heißt, der Poet, der für die Enkel zu schreiben glaubt weil er jetzt nicht gefällt, der angefochtene Gelehrte und der sterbende Held, freuen sich alle über das günstige Urtheil der Nachwelt. Selbst der ärmste freuet sich, wenn er hoffen kann, daß nach dem Tode noch jemand an ihn gedenke. Der Jude war deshalb begierig auf Kinder, damit nur sein Nahme in den Stammtafeln verewiget würde: eine für die Fruchtbarkeit des Volks glückliche Eitelkeit, nach der sich auch Moses in seinen Gesetzen richtet.

Die Schande nach dem Tode scheuet fast das ganze menschliche Geschlecht; und wer diesen Scheu überklügelt, wird ihn doch schwerlich so ausrotten, daß er nicht bisweilen den horreur künftiger Schande empfinden sollte, sonderlich wenn sie von gewisser Art ist, z. B. wenn ihn die Nachwelt nicht blos für lasterhaft, sondern auch für dumm und furchtsahm im hohen Grad halten sollte. Nachruhm verspricht Christus als Belohnung einer guten Handlung Matth. XXVI, 13. Verwesung des

Nah-

Nahmens wird Sprüchw. X, 7. als Strafe der Ungerechten gedrohet. Pred. IV, 16. ist Vergessen werden ein Stück des הֶבֶל auch Pred. II, 15. 16. 17. Ps. LXXIII, 20.

Dieser Trieb, Nachruhm zu suchen, ist sehr nützlich, wenn er auch gleich nicht vernünftig wäre: er ist ein Geschenk der Natur, durch Hülfe der mich in die Zukunft versetzenden lebhaften Phantasie, das die Moral nicht ausrotten soll.

a) Er ist der stärkste Trost bey dem Mangel der verdienten Ehre in Lebzeiten.

Der Gelehrte würde untröstbar seyn, und dem undankbaren Journalisten seine Arbeit nicht gönnen, wenn er nicht in der Nachwelt gerechtere Richter hoffete. Der gemeinste Mann tröstet sich damit, wenn er nicht mehr sey, so werde man erst kennen lernen, was man an ihm verlohren habe.

b) Zu gewissen grossen Werken, in denen wir das Leben verlieren, ist nächst der Religion der Nachruhm der mächtigste Antrieb, und bey denen, die keine Religion zur Leiterin haben, der einzige. Man denke an den Helden, an Friedrich 1756 bis 1763. oder an Alexander, wenn er seine Soldaten prächtig begraben ließ.

Viele andere grosse Werke, die blos die Nachwelt erkennen kann, würden unterblei-

ben,

ben, wenn wir gegen den Nachruhm gleichgültig wären.

c) Den, der keine Religion hat, würde die Gesellschaft von dem Selbstmorde nicht abhalten können, wenn er gegen Ehre nach dem Tode gleichgültig wäre. Dies wäre bey einem Verächter des Lebens eine offene Thüre zu allen Verbrechen: denn allen Strafen dieser Welt könnte er zuletzt durch den Selbstmord entgehen, wenn er Schande nach dem Tode nicht mit unter Strafen rechnete.

Ob die Begierde nach Nachruhm aber auch vernünftig sey, das ist eine zweifelhafte Frage. Bey dem Verläugner eines künftigen Lebens ist es die größte Tohrheit, darnach zu fragen, was andere von ihm denken werden, wenn er nicht mehr ist, oder nur Asche und Gebein ist, so nichts empfinden. Und doch ist auch der Verläugner der Religion voll Begierde des Nachruhms.

Aus dem Leben der Seele nach dem Tode folget auch noch nicht gleich, daß dieser Trieb vernünftig sey: sonderlich wenn der vorige Zustand dabey in eine ewige Vergessenheit begraben würde, wie die Lehre von der Seelenwanderung thut. Denn den Nutzen, den ich oben von der Ehre angezeigt habe, könnte man doch, nachdem man einmahl von dieser Welt abgesondert ist, nicht aus dem Nachruhm ziehen: und wenn wir künftig nicht wissen, was in der Welt von uns gedacht wird, oder vergessen, daß wir es gewesen sind, die man

unter

unter dem und dem Nahmen rühmet, so können wir auch das Vergnügen des Nachruhms nicht empfinden. Nun finden wir wirklich so gar nicht, daß die Todten in dieser Welt wirken, daß es wenigstens keine Wahrscheinlichkeit hat, daß sie mit derselben noch in einer Verbindung stehen, und Nachricht von ihren Urtheilen empfangen können.

Blos die christliche Religion giebt der Begierde nach Unsterblichkeit des Nahmens etwas vernünftiges, indem sie die Auferweckung zu einem künftigen Leben, in welchem die Menschen wieder zusammen kommen sollen, versichert. Nach dieser Lehre ist also eine Möglichkeit, daß wir wieder erfahren, was in dieser Welt nach unserm Tode von uns geurtheilt ist, und unsern Nachruhm also wirklich einmahl schmecken. Man könnte auch fast denken, daß demjenigen, der nach seinem Tode rühmlich in der Welt bekannt geworden ist, dieses in der Gesellschaft des künftigen Lebens nicht unnütz seyn, sondern ihm einige Vorzüge verschaffen werde. Die Offenbahrung setzt die eigentliche Zeit der Ehre erst nach dem Tode in jene Welt und auf den grossen Gerichtstag, da alle Werke offenbahr werden sollen, 1 Cor. III, 13. 15. IV, 5. Denn ist er aber nicht mehr blos Nachruhm, sondern wir sind noch vorhanden; und geniessen ihn. — — Eine Materie der Betrachtung für die, so Nachruhm suchen, und dabey die Religion entweder hassen und verachten, oder doch ihr nicht so in ihren Vorschriften folgen, daß sie dereinst an dieser glücklichen Gesellschaft der künftigen Welt Antheil haben können. Wollen sie das verachten,

was

was einzig ihre edelste Begierde von der Anklage der Unvernunft rettet? Oder wollen sie so lasterhaft leben, daß sie dadurch von der Stadt der Seeligen, wo sie ihren Nachruhm wieder erfahren können, ewig ausgeschlossen bleiben müssen? In einer unseeligen Gesellschaft der Lasterhaften in jener Welt würde ihnen vielleicht gar die Prätension auf den gehabten oder schuldigen Nachruhm dieser Welt, nur zur Folter werden: denn wenn ich mir den großen Geist, verachtet und gestraft in einer andern Welt vorstelle, wo er wenigstens Nachruhm in dieser Welt prätendirt, und das Gegentheil vernimmt, oder dort äußerst erniedriget und heruntergesetzt ist, so würde dies nur der Zunder zu ewigem Grimm, Feindschaft und Misvergnügen seyn. Der Affect, der Nachruhm sucht, sollte entweder zu Erforschung einer andern Welt treiben, und uns bewegen, den Gesetzen der Religion gemäß zu leben: oder wir müssen ihn für Unsinn erklären.

Ich habe oben gesagt: die Liebe des Nachruhms sey nicht auszurotten, und ich setze hinzu, auch nicht zu sehr zu schwächen: allein sie ist

1) reiner und vernünftiger zu machen, welches allein durch Hoffnung eines künftigen Lebens, und durch die Offenbahrung geschehen kann, die uns sagt, daß er dort nicht nach der Außenseite, sondern nach dem publicirten Urtheil des Alles erforschenden Gottes gegeben werden soll.

2) zu mässigen. Was sie ausrichten kann, wenn sie ungemäßiget ist, siehet man an dem

Bey-

Beyspiel des vom Herostratus verbrannten Tempels der Diana zu Ephesus: sonderlich, wenn man blos Unsterblichkeit, und nicht guten Nachruhm sucht.

Sie zu mäßigen, dienet,

a) Wenn man bedenkt, wie sehr die Unsterblichkeit des Nahmens vom Zufall abhange, und einigen ohne Verdienst zu Theil werde: und wie widerum die völlige Vergessung des Nahmens auch vom Zufall abhange. Vues Philosophiques de Prémontval, T. I. p. 37. sonderlich von Ei. 56. an (oder Götting. Anz. 1757. St. 128).

b) Wie unglaublich es sey, daß jetzt einer sie im hohen Grad erhalte. S. ebendas.

c) Daß, im Fall die christliche Religion wahr ist, (und ist sie das nicht, so ist ohnehin alle Nachruhmsbegierde Thorheit) eine Ewigkeit, die zur Geschichte dieser Welt alle Memoirs hat, uns den Verlust ersetzen könne.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Michaelis, Johann David,

Johann David Michaelis Moral

Bd.: 1

Göttingen (1792)

Mor. 651 t-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10596845-6
VD18 80365361-001